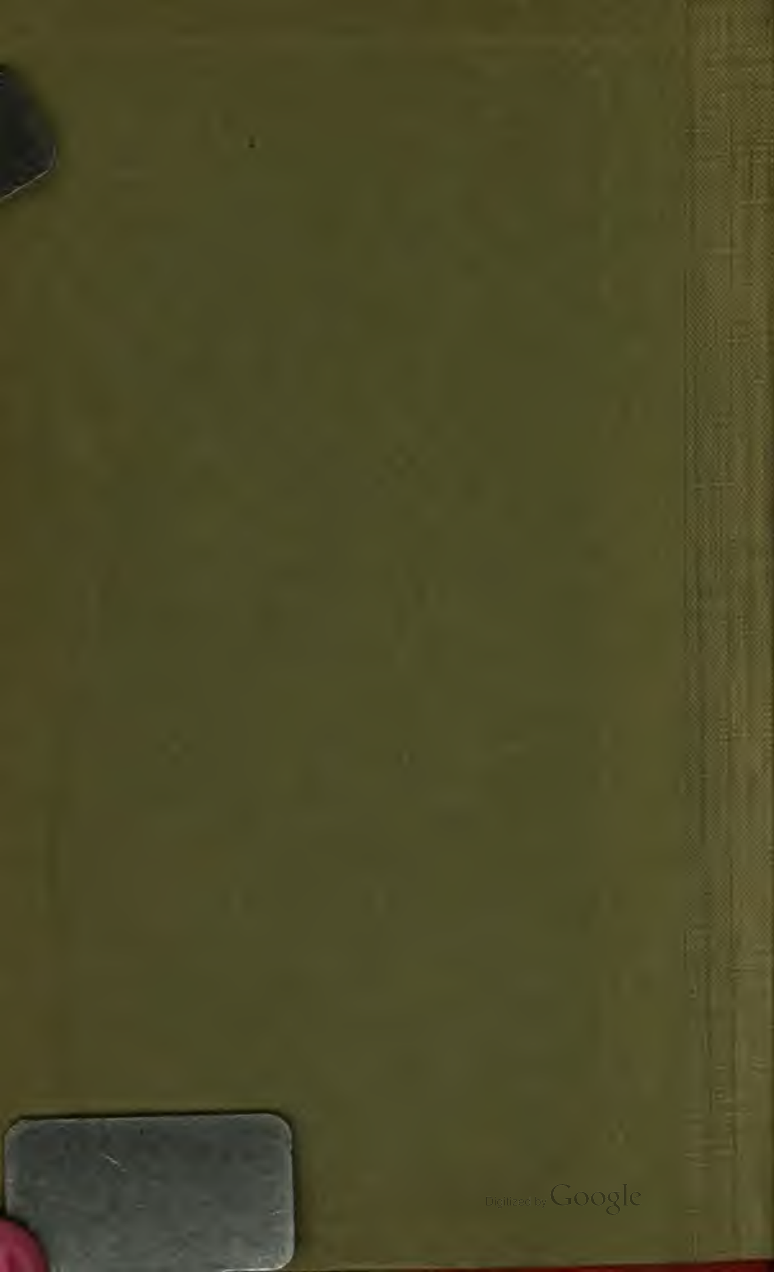
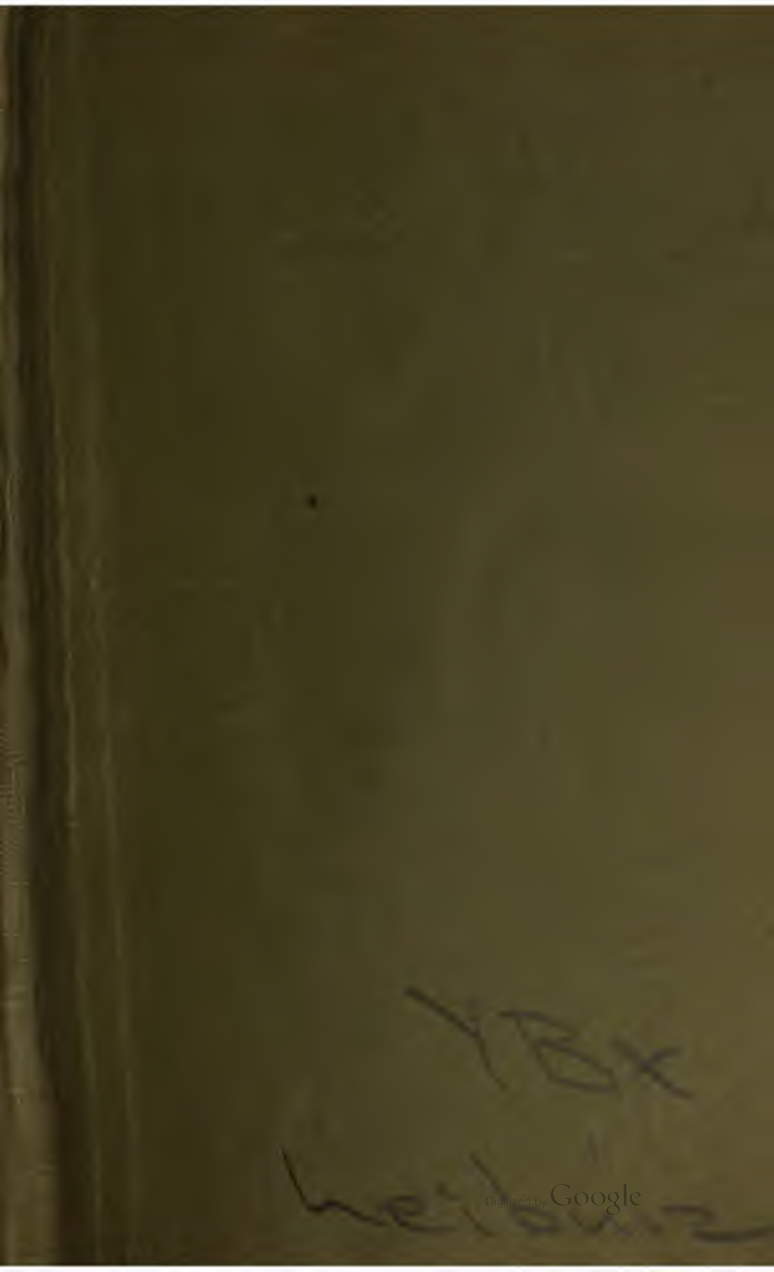






OEUVRES

DE LEIBNIZ.

POITIERS.—IMPRIMERIE DE A. DUPRÉ,
. successeur de Saurin frères.

OEUVRES

DE LEIBNIZ,

Nouvelle Édition,

COLLATIONNÉE SUR LES MEILLEURS TEXTES,

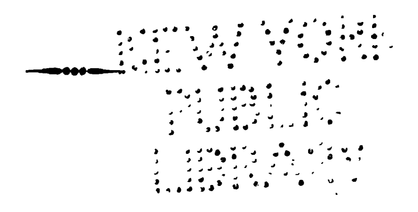
ET PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION,

PAR M. A. JACQUES,

Professeur de Philosophie.

PREMIÈRE SÉRIE.

Nouveaux Essais sur l'Entendement.
Opuscules divers.



PARIS,

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

17, RUE DE LILLE.

1846.

INTRODUCTION.

Leibniz est, en fait de philosophie spéculative, le plus grand esprit des temps modernes; dans l'antiquité, il a des égaux, mais point de supérieurs. Il n'a été donné qu'aux deux plus hauts génies philosophiques de la Grèce, à Platon et à Aristote, d'unir comme lui et au même degré la profondeur avec l'étendue, la variété des connaissances acquises avec la puissance de l'invention. Rien de ce qui peut intéresser l'esprit humain n'est demeuré étranger ou indifférent à cette vaste et curieuse intelligence : philosophie, théologie, mathématiques, histoire, jurisprudence, philologie, il a touché à tout; et tout ce qu'il a touché, il l'a renouvelé et agrandi, laissant des traces partout où il passait et ouvrant des directions pour l'avenir, créant quelquefois de toutes pièces, par la seule force de son génie, une science nouvelle et inespérée. L'étude des langues et des doctrines de l'antiquité avait été l'amusement de son enfance[1] : à huit ans, bégayant à peine quelques mots de latin, il s'enfermait des jours entiers dans la solitude d'une bibliothèque, et là, sans autre guide que le hasard, sans autre maître que lui-même et sa précoce pénétration, il ouvrait et fermait les livres, passant de l'un à l'autre, selon qu'il se sentait attiré par la beauté du langage ou le charme du sujet. Le hasard, comme il le dit lui-même, lui fut un dieu bienfaisant : il le fit tomber sur les anciens, où d'abord il n'entendit rien, puis quelque

[1] Leibniz raconte lui-même les faits qui suivent; il donne toute l'histoire de ses premières méditations, et décrit l'effet qu'il ressentit de ses premières lectures, dans un petit écrit publié par Erdmann, p. 91; In specimina Pacidii Introductio historica.

chose, puis tout. C'est ainsi qu'avant sa quinzième année il avait pénétré, en se jouant, les obscurités des plus difficiles systèmes de la philosophie grecque, et s'était engagé, sans s'y perdre, dans le dédale des controverses théologiques du moyen-âge : la subtilité scolastique n'avait ni lassé la patience ni confondu la sagacité de cet admirable enfant ; il déterrait de l'or dans ce fumier de la barbarie scolastique [1]. Exercé et fortifié par cette rude et salutaire gymnastique, ayant appris Aristote et la philosophie de l'école, trouvant dès lors quelque contentement à Platon et à Plotin, séduit surtout par la doctrine du vide et des atomes, qui parlait plus clair à sa jeune imagination, il rencontra les modernes, c'est-à-dire alors les cartésiens, qui l'émancipèrent des écoles triviales ; il n'avait encore que quinze ans, et il se mit à délibérer s'il garderait les formes substantielles de l'école ou s'il adopterait le mécanisme des nouveaux philosophes. Le mécanisme prévalut ; il s'appliqua aux mathématiques, et enfin, poussé par cette curiosité des principes, qui est par excellence le génie philosophique, à chercher les dernières raisons du mécanisme et des lois du mouvement, il s'aperçut qu'il fallait, sans sortir du cartésianisme, s'élever au-dessus de lui, retourner à la métaphysique, à la science des principes premiers et suprêmes de toute vérité ; à cette hauteur il entreprit de fonder une doctrine originale, du faîte de laquelle il domine tout cet immense pays qu'il a parcouru à l'aventure, et embrasse les systèmes des anciens et des modernes « comme dans un » centre de perspective, d'où l'objet, embrouillé en regardant de » tout autre endroit, fait voir sa régularité et la convenance de ses » parties [2]. » Ainsi se forma, sous la direction volontairement acceptée des plus grands maîtres, et toujours avec la réserve de son indépendance, la philosophie de Leibniz : à la différence de Kant, qui n'est pas sorti de sa ville natale et ne s'y est jamais occupé que de méditations solitaires, la vie extérieure de Leibniz a été aussi variée, aussi active que sa vie intellectuelle ; et pendant qu'il entretenait avec tous les savants de l'Europe une correspondance

[1] Voy. Lettres à Rémond de Montmort. p. 701, éd. Erdm

[2] Lettre à Basnage, p. 134, éd. Erdm.

qui, partiellement publiée, remplit des volumes, satisfaisant à toutes les objections, répondant à toutes les questions, distribuant à tous des éloges, des censures et des conseils, il courait le monde, il voyageait en France, en Angleterre, en Italie; il fréquentait les grands et se montrait à la cour des princes et des rois, exerçait des charges publiques et des magistratures : il y avait dans cette excellente nature un inépuisable fonds d'activité qui suffisait à tout. Fontenelle a raconté sa vie[1] : on nous saura gré d'obliger le lecteur, par notre silence sur ce point, à se charmer de la langue exquise de ce morceau. Notre tâche est de l'introduire dans le sanctuaire de la doctrine, en rajeunissant quelques formes déjà vieilles, surtout en rassemblant les membres épars d'un système dont l'exposition décousue cache la plus parfaite unité.

La gloire de Leibniz est pour nous presque une gloire nationale. C'est en français qu'il a écrit ses plus importants ouvrages, la *Théodicée* et les *Nouveaux Essais*, et, par un privilége assez rare, cette langue, qui n'est pas la sienne, se plie docilement entre ses mains à tous les caprices de son ingénieuse pensée. Le style de Leibniz n'est pas toujours un modèle de correction; mais aucun écrivain de notre pays n'a, dans des sujets de cette gravité, plus de naturel, de verve et de force : avec un merveilleux à-propos, il sait faire servir à des fins sérieuses de frappantes expressions populaires, qui stimulent et réveillent l'attention[2]; et comme son langage, toujours pris du plus profond des choses, part d'un esprit pénétré, souvent l'élévation de la pensée lui suggère d'éloquentes et sublimes inspirations qui placent quelques pages de ses écrits à côté des plus beaux chefs-d'œuvre de notre littérature philosophique. Mais c'est à des titres plus solides encore que Leibniz

[1] Voy. l'Éloge de Leibniz, par Fontenelle, réimprimé dans la présente édition.

[2] Leibniz, dans la préface à un écrit de Nizolius, qu'il a publié en 1670, a jugé le style de son auteur, et on ne peut mieux faire que de lui renvoyer l'éloge : « Dicendi ratio naturalis et propria, simplex et perspicua, et ab omni detorsione et fuco libera, et a medio sumpta, et congrua rebus et luce sua juvans potius memoriam, quam judicium inani et nasuto acumine confundens. » — Voy. De stilo philosophico Nizolii, § 8, p. 89, ed. Erdm.

appartient à la France; c'est comme philosophe, comme cartésien, comme disciple d'une école née et grandie sur notre sol, comme représentant et réformateur à la fois de la philosophie la plus nationale dont nous puissions relever.

Une école, en philosophie, n'est pas autre chose qu'une méthode; ce qui la fonde, c'est l'avénement de cette méthode; ce qui la maintient, c'est la transmission de cette méthode du maître aux disciples les plus éloignés. Les applications peuvent varier beaucoup; leur diversité fait l'originalité des disciples, sans laquelle il n'y aurait que des répétitions inutiles, ou un stérile commentaire de la doctrine commune; comme, sans l'unité de la méthode, l'histoire des systèmes ne serait qu'une vaine succession de phénomènes sans lien; et, parce que chacune des voies ouvertes à l'esprit humain serait aussitôt abandonnée que tentée, il n'y aurait de progrès dans aucune. Une méthode, à son tour, c'est un certain procédé de l'esprit, élevé à la conscience nette de lui-même, et volontairement employé à l'explication des choses. Cela étant, il faut et il suffit, pour que Leibniz soit justement revendiqué par nous, qu'il se rattache à Descartes par la méthode; que son système diffère ensuite, et très-notablement, de la doctrine de Descartes ou de celle de Malebranche, peu importe, pourvu qu'il procède du même esprit, c'est-à-dire de la même méthode.

Or, la méthode de Descartes, recommandée par ses préceptes, plus clairement manifestée par ses exemples, diversement pratiquée par ses disciples, c'est, pour le dire en un mot, la méthode rationnelle et *a priori*, avec sa puissance et ses faiblesses, avec ses grands et légitimes résultats, et ses excès obligés. Le *Discours de la Méthode*, malgré son titre, n'en contient que l'obscure et vague indication. « Ne vous fiez qu'à l'évidence, » dit Descartes. Et par là sans doute il accomplit ou proclame une révolution, parce qu'à l'autorité, jusqu'alors souveraine, il substitue l'adhésion libre de la raison individuelle à la vérité manifestée par l'évidence; mais quel sera le sens de cette révolution, et dans quelles voies et par quels moyens l'esprit, désormais affranchi, devra chercher la vérité, je l'ignore, parce que j'ignore en quelle sorte de vérités et de notions

le maître fera résider l'évidence, si c'est dans les vérités de fait ou dans les vérités de raison, dans les perceptions des sens ou dans les informations de la conscience, ou enfin dans les intuitions de l'entendement. Par conséquent je ne sais pas mieux ce que signifie *décomposer*, la valeur de ce terme étant variable avec l'objet de la décomposition; ni quel *ordre* il s'agit de mettre dans l'examen des parties dont je ne connais pas la nature, ni enfin quelle espèce de choses je dois *dénombrer exactement*, notions ou réalités, propriétés abstraites ou concrètes, circonstances d'un phénomène, ou conditions d'un problème. Mais ce que n'apprennent point les préceptes ambigus du *Discours de la Méthode*, le traité des *Règles pour la direction de l'esprit*, surtout la marche constante de Descartes dans l'invention de ses théories, le font clairement connaître. La science et toute science se construit pour lui par deux procédés, l'*intuition* et la *déduction*. L'intuition n'est pas le témoignage trompeur des sens, ni le jugement d'une imagination qui s'abuse; c'est l'*intellection pure* du simple et de l'absolu [1], c'est l'aperception interne des concepts distincts, comme sont ceux que le géomètre exprime par les définitions. A ces idées pures de l'entendement s'attache l'évidence, et elle ne s'attache qu'à elles; elle est la condition nécessaire et suffisante de leur vérité. La déduction tire de l'absolu et du simple le relatif et le composé, par une série de conséquences dont le fil ne doit jamais se rompre; le signe et la condition de sa légitimité, c'est la *nécessité*. Par l'analyse ou la décomposition de l'objet, par le dénombrement complet, il faut entendre le développement du concept, objet de l'intuition, ou cette sorte d'analyse par laquelle le géomètre résout le composé dans le simple, la notion du triangle, par exemple, dans les notions de surface, ligne, intersection. La méthode de Descartes est donc la méthode qui crée et gouverne les sciences mathématiques, cette méthode qui, au lieu de partir du réel, connu par l'expérience et décrit à sa lumière, part de l'abstrait, conçu par l'entendement et exprimé par la définition; qui, au lieu de réunir plusieurs cas, la-

[1] Voy. Regulæ ad direct. ingen., reg. III et *passim*.

borieusement recueillis par l'expérience, en règles inductives dont la généralité est toujours restreinte et la vérité toujours contingente, tire des concepts par la déduction, qui est le procédé de la spéculation rationnelle, des règles nécessaires, dont la valeur est universelle et l'autorité démonstrative. C'est pour cela que Descartes, avant d'appliquer ses préceptes, prend la résolution de s'y préparer par la culture des sciences mathématiques, qui, de son aveu, lui en ont suggéré l'idée, et où se trouvent les seuls exemples de leur pratique régulière : il ne s'agit que d'étendre cette application trop bornée, et, généralisant, pour les transporter dans toute recherche, les procédés employés par le géomètre à l'examen des figures, de trouver, comme il le dit, une *mathématique universelle*[1]. Cette méthode, Descartes l'a en effet transportée partout : l'existence de Dieu, il n'a pas essayé de la prouver par celle du monde, ni par le mouvement qui veut un premier moteur, ni par l'harmonie qui suppose un ordonnateur suprême; mais par l'analyse des caractères internes de l'idée de l'infini et du parfait, conçue *a priori* par l'entendement avant l'idée du fini, en laquelle est enfermée l'existence de Dieu, comme en l'idée du triangle l'égalité de ses trois angles à deux droits; et, au lieu que ce soit l'harmonie du monde qui prouve la perfection divine, c'est au contraire la perfection de Dieu qui prouve *à priori* la nécessité de l'harmonie. Le monde, il ne l'observe pas, il le construit; et cela est si vrai, qu'il a pu sans ridicule dire qu'il ne parlait pas du monde réel, mais d'un monde idéal, de sa constitution et de ses lois possibles, supposé qu'il plût à Dieu de créer maintenant, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer; aussi il établit ces « lois qui le gouvernent, lesquelles sont nécessaires et universelles, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui le crée et que ses perfections infinies, sans les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes. » Concevoir et raisonner sur le fondement de ces conceptions; définir, démontrer et conclure; poser Dieu, et, d'après lui,

[1] Voy. Disc. de la Méthode, part. II, § 11; et Reg. ad direct. ingen., reg. IV.

deviner le monde, voilà la méthode de Descartes. Par cette méthode, il fonde une école; par là, et par là seulement, il s'oppose à Bacon, qui ouvre une tout autre voie. Le contraste de Bacon et de Descartes est en effet le contraste de l'expérience et de la raison, des sciences mathématiques et des sciences physiques; où l'un recommande d'observer, d'accumuler les expériences, pour induire ensuite de leur comparaison la loi des phénomènes, l'autre prescrit de fermer les yeux, de se boucher les oreilles [1], afin de se soustraire aux illusions et au tumulte des sens, et, dans leur silence, de n'écouter que l'entendement, l'entendement qui appréhende, juge et raisonne. Bacon et Descartes ont combattu tous les deux et ruiné la logique de l'école; mais celui-ci, parce qu'elle supprimait l'*intuition* où la déduction s'appuie et qu'elle suppose avant elle, celui-là, parce qu'elle acceptait toutes faites les notions générales dont les éléments doivent d'abord être puisés dans l'expérience. La philosophie de la raison et la philosophie de l'expérience, le rationalisme et l'empirisme, voilà l'opposition fondamentale de l'école de Descartes et de celle de Bacon, de l'école française et de l'école anglaise, de Malebranche et de Locke. Ces deux écoles se rencontrent sur le terrain de la conscience, terrain vague en quelque sorte, où toutes les doctrines ont leur fondement; et c'est là que le débat s'engage, quand l'une et l'autre ont assez de force pour réfléchir leurs procédés respectifs, et en chercher dans l'esprit humain la justification ou le prétexte : les uns n'y veulent voir que les idées de l'expérience, et ils en concluent que l'expérience est le seul procédé possible et légitime pour construire la science; les autres, contestant la valeur de l'expérience, ne reconnaissent d'autorité qu'aux conceptions de la raison, et ils soumettent à ces conceptions les phénomènes de l'expérience. Mais la psychologie n'appartient ni aux uns ni aux autres, ni à Bacon ni à Descartes; elle appartient à l'esprit moderne, qui, de plus en plus éclairé, par les tentatives des philosophes de toutes les écoles, sur le nombre, la nature et la valeur de nos moyens de connaître, s'élève tous les

[1] Méditat. 3e, au commencement.

jours à une idée plus précise et plus savante de lui-même. Le *Cogito* de Descartes n'enferme donc point une méthode qui lui soit propre et qui lui assigne, avec son école, une place et un rang à part dans l'histoire; il exprime une vérité de fait primitive, la première de toutes dans l'ordre d'acquisition; mais cette vérité n'est pas un système, c'est un point de départ commun à tous les systèmes : les uns savent et disent qu'ils en partent, les autres ou l'ignorent ou négligent de le dire; toute la différence est là. La divergence des routes qu'ils suivent pour aller plus loin fait la diversité de leurs méthodes, et, par suite, de leurs solutions. C'est pourquoi l'école de Bacon a été une école psychologique aussi bien que celle de Descartes; elle a produit Locke; elle a porté Reid, le vrai fondateur de la psychologie expérimentale, entreprise pour elle-même, sans aucune intention que celle de connaître l'homme. Par sa méthode, par ses habitudes de pensée et de langage, par ses faiblesses même, l'école écossaise est fille et héritière de Bacon; et si elle admire médiocrement Descartes, si elle dédaigne tout à fait Malebranche et Leibniz, c'est qu'elle a conscience de cette parenté.

Les vrais disciples de Descartes, ceux qui sont tels par la méthode, c'est Malebranche et c'est Spinoza. Leurs doctrines, si différentes d'ailleurs, fournissent par le caractère commun qui domine cette dissemblance la meilleure preuve du rationalisme de leur commun maître. Le système des causes occasionnelles est-il autre chose qu'une hypothèse, conçue *a priori*, et imposée ensuite aux trompeuses apparences de l'expérience? Malebranche n'a-t-il pas écrit que nous n'avons aucune idée claire, non-seulement de la nature, mais de l'âme elle-même, et que la conscience n'est, comme le témoignage des sens, qu'un sentiment vague et indistinct dont il est impossible de rien déduire? Et enfin la vision en Dieu n'est-elle pas comme une apothéose de cette méthode rationnelle, qui véritablement fait envisager les choses du point de vue même où Dieu les regarde? Pour Malebranche, ce n'est plus seulement une méthode, c'est un fait et une nécessité que cette contemplation de l'intelligible en Dieu, où nous voyons tout, même les corps que nous apercevons

dans l'idée absolue et éternelle de l'espace, qui est l'archétype de la matière? Que fait de son côté Spinoza? Son entreprise est la suivante : étant donnée la notion de la substance, telle que la raison la conçoit et que la définition l'exprime, tirer par une déduction rigoureuse, sans l'expérience ou même au mépris de l'expérience, de cette notion tout ce qu'elle enferme; puis, cette construction logique obtenue, quelque monstrueuse qu'elle paraisse, la mettre à la place de l'univers. Spinoza a employé dans ses écrits la forme géométrique : on lui en a fait un reproche [1], et de tous les reproches qu'on put lui adresser, c'était assurément le plus mal fondé. La méthode des cartésiens est la méthode déductive, rationnelle, *a priori*, la même qui préside aux sciences mathématiques; la forme peut donc et à la rigueur elle doit être la même. Entre l'*Ethique* de Spinoza et un traité de géométrie, il n'y a au fond qu'une seule différence, celle de l'idée fondamentale qu'on y développe; c'est pour le géomètre la notion rationnelle de l'espace, et pour Spinoza la notion, rationnelle aussi, de la substance. Que le géomètre donne son livre pour une explication de l'univers, et il n'aura ni plus de tort ni plus de raison que Spinoza. Si d'ailleurs il a commis une faute en adoptant la forme géométrique, tous les cartésiens, par une étrange rencontre, la partagent. Descartes lui-même avait commencé un résumé de ses méditations métaphysiques sous forme géométrique, et Leibniz enfin, qu'il faut placer avec Spinoza et Malebranche au rang des disciples de Descartes, est coupable d'une semblable faute; il a plus d'une fois exprimé avec éloquence le sincère regret de ne pas rencontrer, dans les écrits des métaphysiciens, ces beaux théorèmes de géométrie qui l'enchantent, et qui conféreraient à la métaphysique le même privilége de certitude démonstrative qui n'appartient qu'aux mathématiques [2].

C'est qu'en effet Leibniz relève aussi de Descartes par la méthode, ou pour mieux dire, il relève de cette même faculté de l'esprit humain qui, dans l'antiquité la plus haute, a déjà produit les

[1] Jouffroy, Cours de droit naturel, t. I, première leçon sur le panthéisme.

[2] Voy. spécialement De vera methodo philosophiæ et theologiæ, p. 109, éd. Erdm.

nombres de Pythagore et l'immobile unité de l'école éléatique; qui, sous le nom de *dialectique*, conduisait Platon dans ce monde intelligible des idées d'où il regardait et jugeait le monde sensible; qui dès la naissance de la philosophie moderne, réhabilitée par Descartes, s'est appelée, dans les pages sublimes de Malebranche, la *vision en Dieu*, et a engendré entre les mains du sévère Spinoza le plus absurde et le plus logique des systèmes, qui aujourd'hui encore fait la puissance du mathématicien; qui enfin, plus discrètement employée et mieux gouvernée, sans cesser d'être la même, enfante chez Leibniz la monadologie et l'harmonie préétablie : elle ne cessera d'être et de porter de pareils fruits que quand l'humanité disparaîtra de ce monde. Leibniz a seulement un avantage sur tous ces illustres devanciers; c'est le spectacle de leurs erreurs, nées d'une application trop étroite du procédé commun, et partant, une plus complète intelligence de ses véritables ressources.

Mais voyons les faits et les textes. Les notions des sens sont quelquefois *obscures*, c'est-à-dire alors qu'elles ne suffisent pas même à reconnaître, au milieu d'autres, l'objet qu'elles représentent; *claires*, quand elles suffisent à cela, elles peuvent être encore et demeurent presque toujours *confuses*, c'est-à-dire telles que nous ne pouvons assigner les marques par lesquelles les objets représentés se distinguent. Que si quelquefois on y parvient, comme les chimistes qui savent donner de l'or une définition nominale, la notion désormais *distincte* est cependant *inadéquate*, parce que chacune des marques enfermées dans la définition est elle-même une notion confuse. Une idée de l'esprit n'est à la fois *claire*, *distincte* et *adéquate* que si l'analyse, pénétrant jusqu'aux derniers éléments, la résout en idées distinctes; et de pareilles notions, de semblables idées, il ne faut pas les demander aux sens. Il n'y a que l'*intuition* pure qui les atteigne; elles sont seules parfaites, et les idées des nombres en sont peut-être l'unique exemple [1].

Les idées sensibles n'étant jamais adéquates ne comportent qu'une *définition nominale;* les idées adéquates et intuitives souffrent la *définition réelle*, c'est-à-dire celle qui, établissant la com-

[1] Voy. Meditat. de cognit., déjà cité, et Nouv. Essais.

patibilité des éléments primitifs, fait connaître *a priori* la *possibilité* de l'idée. Une idée est *vraie* quand elle est *possible*, *fausse* quand elle implique contradiction. La pure intuition des premiers possibles, la résolution des idées dans les notions irréductibles, voilà donc la source de toute vérité absolue et démonstrative.

En effet, étant donnés ces premiers possibles ou ces derniers abstraits, leur réelle définition devient un principe d'où se tire, par une déduction rigoureuse, une série de conséquences qui se prolonge à l'infini. Les démonstrations géométriques en sont un exemple ; l'argumentation qui les fait sortir les unes des autres conclut *nécessairement*, et l'art d'argumenter ainsi, c'est la logique de l'école, qui est cette *mathématique universelle* que cherchait Descartes, en laquelle est contenu un *art d'infaillibilité;* c'est la machine syllogistique. Dédaignée par Descartes, que ses passions de réformateur aveuglaient sur sa vertu souveraine, l'école cartésienne devait au syllogisme cette réparation. Le syllogisme est en effet la forme propre du raisonnement nécessaire, et la spéculation rationnelle n'en saurait revêtir une autre plus simple et mieux appropriée à sa nature.

Ainsi, dans l'entendement humain, des notions simples, primitives et adéquates; leur possibilité, c'est-à-dire leur vérité, démontrée *a priori* par le grand principe, lui-même indémontrable, de la contradiction : *Le même ne peut pas à la fois être et n'être pas ;* et, pour tirer de ces vérités premières des connaissances infaillibles, la logique de l'école, ou au-dessus d'elle, cette *caractéristique universelle* que Leibniz avait rêvée dans sa jeunesse et rêvait encore à la fin de sa vie [1], voilà la source, sinon de toute vérité, au moins de toute vérité universelle, démonstrative et nécessaire. Dans cette imparfaite esquisse de la méthode de Leibniz, qui ne reconnaît les règles cartésiennes, élevées à une précision supérieure, avec le même dédain des sens et du réel, avec la même confiance dans l'entendement et dans ses intuitions pures ?

[1] Voy. De calculo philosophico ; — Fundamenta calculi ratiocinat. ; et beaucoup d'autres opuscules relatifs au même objet.



Ce n'est pas tout : la logique, appuyée sur l'intuition, et réglée par le principe suprême de la contradiction, suffit bien à la découverte du *vrai;* mais, toute seule, elle ne conduit pas au réel. Le vrai, c'est le *possible;* le réel, c'est l'*actuel;* celui-là est ce que Dieu pense éternellement; celui-ci est ce qu'il a créé, le monde qu'il a choisi entre tous les possibles pour l'amener à l'existence par le décret de sa volonté toute-puissante. Comment donc l'esprit humain démêlera-t-il entre les possibles qu'il conçoit, celui que Dieu a fait passer à l'acte? Encore par la raison, encore à la lumière d'un principe *a priori* qui domine, éclaire, et règle l'expérience, le *principe de la raison suffisante, des causes finales, de la convenance ou de l'ordre*, toutes expressions équivalentes, et qui toutes cachent, sous des formes diverses, la notion *a priori* de la sagesse et de la bonté divines.

Dieu a choisi entre les possibles; et lequel a-t-il choisi? apparemment le meilleur, puisqu'il est sage et bon. Et quel est le meilleur? apparemment encore celui où il y a le plus d'ordre, d'harmonie, de perfection et de beauté. Que l'esprit de l'homme se pénètre donc profondément de ce principe, que tout est bien, que tout est beau, que tout est régulier et ordonné; et puis que, cherchant entre les possibles, il essaye à démêler le meilleur, c'est-à-dire celui où il y aura le plus de convenance, de simplicité féconde, et en un mot de beauté, et il aura, s'il y parvient, pénétré le secret de Dieu, pour qui l'ordre et la beauté, dont il nous a donné quelque sentiment, ne sont pas autres que pour nous. « On voit par là comment » la véritable physique doit être puisée effectivement à la source » des perfections divines. »

Donc, même dans l'explication de la nature, l'expérience n'a qu'une fonction secondaire. Subordonnée à la raison, elle peut quelquefois mettre sur la voie des découvertes, et toujours elle en vérifie la valeur, parce que l'hypothèse, donnée *a priori* comme possible, se justifie *a posteriori* par sa conformité avec le réel. Mais ce que l'expérience vérifie, elle ne le donne pas; c'est des causes finales, c'est de la considération d'un être agissant avec sa-

gesse qu'il faut tout déduire : la cause finale a suffi pour deviner les lois de la lumière ; et « l'art d'instituer les expériences lui-même et » de s'en servir s'appuie sur de certaines raisons, en tant qu'il ne » dépend pas du hasard et de la fortune[1]. » L'induction, l'induction toute seule et réduite à l'addition d'un nombre, quelque grand qu'il soit, de cas particuliers, est donc impuissante à rien fonder, et ne produit pas même de certitude morale[2]. « Et le fondement de » la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès, » qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme » les vérités intelligibles le demandent. »

Au reste, il ne faut pas attendre dans cet ordre de vérités la certitude absolue et démonstrative. La vérité possible est éternellement dans l'entendement de Dieu, et comme lui elle est nécessaire et éternelle. La vérité actuelle, ce qui est, dépend de sa volonté, et est l'effet de son choix ; or son choix est sage, mais libre. Le contraire n'est pas absurde ; et s'il choisit infailliblement le meilleur, ce qu'il ne choisit pas, pour ne pas devenir actuel, n'en reste pas moins possible. Donc les lois de la nature sont *contingentes* ; ou, si l'on veut qu'elles soient nécessaires, ce sera une nécessité morale, une nécessité d'ordre et de convenance, qu'il faudra se garder de confondre avec la nécessité absolue, géométrique ou métaphysique des vérités de raison.

Ainsi, deux grands principes, l'axiome de l'identité et celui de la convenance ; deux ordres de vérités et deux procédés de recherche ; d'une part, les vérités nécessaires et la déduction logique, sphère du possible ou du vrai, où se rangent avec les mathématiques, la métaphysique, la logique et la morale ; d'autre part, les vérités contingentes, et l'induction éclairée par la considération de la sagesse divine, et vérifiée par les expériences ; sphère de l'actuel et du réel, objet propre de la physique : telle est, réduite à sa plus simple expression, la méthode de Leibniz.

Maintenant, il y a de cette méthode une justification plus haute,

[1] De scientia universali, p. 82, éd. Erdm.

[2] Voy. De stilo philosophico Nizolii, p. 70, éd. Erdm.

et de sa légitimité une preuve plus décisive que ses plus éclatants succès. Nous l'avons dit, une méthode n'est pas autre chose qu'un certain procédé naturel à l'esprit, sciemment et volontairement employé. Par conséquent, c'est dans la description du procédé dont elle est l'emploi que se trouve l'apologie d'une méthode, parce que Dieu n'a pas mis en nous de faculté inutile. En d'autres termes, une méthode suppose une solution au moins implicite au problème de l'origine et de la formation des idées, et de la vérité de cette solution dépend la valeur de la méthode.

Il y a longtemps que la question de l'origine des idées a été posée pour la première fois; et, dans tous les temps, elle a reçu deux solutions contraires, au fond toujours les mêmes. Un grand nombre des notions abstraites et générales qui sont dans notre esprit se résolvent par l'analyse en éléments sensibles, évidemment empruntés de l'expérience, et dont elles ne sont que le total. Tous les jours nous formons de pareilles idées : les objets de la nature se ressemblent par certains côtés, et diffèrent par d'autres; négligez par abstraction les différences; additionnez les ressemblances, et cette somme artificielle sera une idée générale. C'est vous qui l'avez faite, et la preuve en est que vous pouvez la défaire, ou y remettre ou en ôter; elle est donc *factice*. D'où viennent les éléments qui en sont la matière? Des objets, dont vous subissez l'influence; car si l'intermédiaire par lequel la perception vous frappe, si l'organe vous manque, tout vous manque avec lui : aveugle, vous n'avez la notion de la couleur d'aucun objet, ni sourd de leur son; à plus forte raison, n'avez-vous pas l'idée générale du son ou de la couleur. Donc, les idées particulières dont vous formez les idées générales vous viennent des objets par l'intermédiaire des organes. L'esprit ne les fait pas; il ne les tire pas de lui-même et de son fonds; elles lui arrivent, elles sont *adventices*. Il n'a pas la *faculté* de les produire, mais seulement la *capacité* de les recevoir, capacité passive et pure *réceptivité*. Avant l'expérience, il était donc comme une *table rase*, sur laquelle l'expérience est venue peu à peu, et du dehors, inscrire des caractères. S'il n'y a dans l'esprit

que de pareilles idées, la réponse à la question de leur origine est très-simple : les idées factices se composent d'idées adventices, et celles-ci entrent chez nous par les sens; donc, de près ou de loin, toutes les idées viennent des sens : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ;* voilà l'empirisme.

Mais l'esprit conçoit d'autres idées qui autorisent et appellent même une réponse toute différente. La conception de l'infini et du parfait en est un exemple; les axiomes de spéculation ou de morale en sont un autre. Leur caractère est la *généralité absolue*, *l'universalité*; car, au lieu que les maximes de l'expérience sont toujours bornées et sujettes à être démenties, les principes de cet ordre sont vrais sans restriction, et ne souffrent aucune exception ni réelle ni possible. Or le fini, seul objet de l'expérience, ne donne, quand on l'ajoute à lui-même, que l'indéfini; il ne donne pas l'infini. Accumulez les expériences, assemblez-en une innombrable multitude, vous obtiendrez par l'addition une généralité très-étendue, qui ne sera pas plus l'universalité que l'indéfini n'est l'infini. Donc ces nouvelles notions ne nous viennent pas du dehors, où nous ne pénétrons d'ailleurs que par leur secours et à leur lumière; quand l'expérience arrive, elle les trouve dans l'esprit; elle les suscite peut-être, mais elle ne les fait ni ne les constitue en aucune façon. Il faut donc que l'esprit les contienne en lui, virtuellement, implicitement, sans conscience peut-être, mais telles que, lorsque l'esprit les trouve, il les tire de lui-même, les prend de son fonds, et pour ainsi dire de *chez soi*. Elles sont naturelles à l'esprit humain, et c'est la dot qu'il apporte en ce monde. Nées en nous, on les appellera *innées* (*natæ intus*, *in nobis*) : cela ne signifie pas que nous les concevions dès la naissance ou auparavant; mais simplement, que quand nous les concevrons, si jamais nous les concevons, ce sera sans sortir de nous-mêmes. Quelques-unes, les idées morales par exemple, se montrent assez tard; il y en a même auxquelles la plupart des hommes ne s'élèvent jamais; telles sont les règles des sciences mathématiques, et les théorèmes les plus éloignés de l'arithmétique et de la géométrie. N'importe :

elles sont *innées*, celles-là parce que la moralité des actions humaines n'est appréciée que par leur conformité ou par leur contradiction avec une règle conçue intérieurement et écrite en nos âmes; celles-ci parce qu'elles s'appuient toutes, depuis la première jusqu'à la dernière, sur le seul fondement des principes et des vérités internes, et que l'esprit se les démontre à lui-même en lui, les yeux clos, les oreilles bouchées, sans jamais prendre conseil de l'expérience. L'*innéité* ne marque pas l'âge des idées; elle signifie le lieu où elles naissent, et leur mode d'acquisition, en sorte qu'apprenant à cinquante ans la proposition du carré de l'hypoténuse, j'acquiers une idée innée. C'est à l'esprit qu'appartient l'initiative de cette acquisition; il n'est donc pas simplement une capacité qui reçoit, mais aussi une virtualité qui se développe. A l'époque de la naissance, il n'est pas *table rase:* ce n'est pas un bloc de marbre uni, que l'expérience façonne selon ses hasards; dans l'intérieur du bloc, il se cache des veines qui dessinent d'avance la statue et que le travail de l'expérience ne fait que mettre au jour.

Platon exposait en poëte ces incontestables vérités; l'allégorie de la caverne, dans le Dialogue de la république, et la théorie de la *réminiscence*, où Leibniz trouve quelque chose de solide, ne cachent pas, en effet, une autre pensée. Descartes, dans les Méditations, l'exprimait à sa manière, et l'exemple qu'il alléguait, c'était l'idée de Dieu, l'idée de l'infini et du parfait : « Dieu, disait-il, l'a » imprimée en moi, comme le sceau de l'ouvrier sur son ou- » vrage. » Pressé d'objections sur ce point de sa doctrine, il avait fini par répondre : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec » nous ou empreinte naturellement dans nos âmes, je n'entends » pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, mais j'entends » seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la pro- » duire[1]. » Dans ces paroles on crut entendre un désaveu; Descartes, cependant, n'y désavoue rien; il s'explique et s'exprime mieux; la différence signifiée par *adventices* et *innées*, il la maintient et la marque davantage; car cette différence est et a toujours

[1] Réponses aux Objections de Hobbes, contre les Méditations.

été celle d'une capacité réceptive à une faculté productive. Malebranche, retournant vers Platon, transformait la théorie de l'innéité en l'hypothèse de la vision en Dieu, et attribuait à l'âme dans la vie actuelle cette contemplation de l'intelligible en Dieu que Platon lui accordait dans une vie antérieure et lui promettait pour la vie future.

Tous ces systèmes, qui sont autant d'expressions de la théorie des idées innées, ont subi, chacun en leur temps, la critique de l'empirisme; et, sur ce point, le plus illustre, mais non pas le seul adversaire de Descartes, c'est Locke. Il a consacré tout le premier livre de ses *Essais* à détruire cette soi-disant chimère de l'innéité, et les arguments qu'il y emploie sont à peu près les suivants. D'abord, on peut expliquer toutes les idées qui sont dans l'esprit sans supposer de principes innés. Ensuite, l'uniformité qu'on donne comme preuve de l'innéité ne prouve rien; une idée acquise par un sens que tous les hommes possèdent est uniformément répandue, et cependant acquise. Surtout il y a contradiction à dire que certaines vérités sont imprimées dans l'entendement, que l'entendement n'aperçoit pas; une idée qui n'est pas aperçue, ce n'est pas une idée, ce n'est rien. Puis, si les idées sont innées, nous n'apprenons jamais rien de nouveau. Enfin, ces idées que l'on prétend innées ne diffèrent pas des autres; l'esprit est seulement capable de les connaître, comme il est capable de connaître les qualités des corps.

La question en était à ce point, quand est survenu Leibniz, qui, démêlant l'équivoque des termes dont l'ambiguïté entretenait la querelle, leur restitue leur véritable sens, approuve Platon en l'interprétant, explique Malebranche en le rectifiant[1], et enfin fait luire la lumière dans ces ténèbres et termine tout ce long débat. L'uniformité, répond-il à Locke, n'est pas une preuve, mais une simple présomption en faveur de l'innéité : il pourrait se rencontrer des préjugés partout répandus. La preuve décisive, c'est l'univer-

[1] Voy. Meditat. de cognit. verit. et ideis, p. 81, ed. Erdm.; Remarques sur le sentiment de Malebranche, p. 482, ibid.; et Examen des principes de Malebranche, p. 697, ibid.

salité des principes; celle-là, rien ne la peut ébranler, parce qu'il n'y a aucun moyen de faire sortir ni le nécessaire du contingent, ni l'universel du particulier. Comme d'ailleurs il suffit, pour qu'une idée soit *innée*, que sa source soit en nous, et que cela seul qu'elle peut être tirée de nous-mêmes fait son innéité, il n'est pas absurde de dire qu'une idée dont nous ne nous apercevons pas nous est innée; toute l'arithmétique, toute la géométrie sont innées à l'entendement, et cependant il y a des gens qui en ignorent et n'en connaîtront jamais les règles. Partant, c'est apprendre du nouveau que démêler en soi une idée innée dont l'empreinte s'est effacée par notre négligence, ou dont nous possédons seulement le principe générateur, avec la puissance, mais virtuelle, de l'en déduire. Enfin la prédisposition à recevoir une idée ne peut être légitimement confondue avec le pouvoir de l'exprimer de soi-même. La théorie propre de Leibniz [1] est déjà contenue dans ces réponses : et c'est cette théorie, qui est selon nous le dernier mot de la philosophie moderne sur la question de l'origine des idées, que nous venons tout à l'heure d'exposer brièvement.

Jusqu'ici nous n'avons vu dans Leibniz que le disciple et le continuateur de Descartes : il est cartésien par la méthode, c'est-à-dire par ce qui fait, en philosophie, le véritable lien et l'unité d'une école. Mais, dès qu'il s'agit d'appliquer la méthode et de faire servir ses principes à l'explication des choses, il se sépare de Descartes; et nous l'allons voir, au nom de cette même méthode, qu'il a héritée de lui, condamner la doctrine qu'elle a produite entre ses mains; à la lumière de ces mêmes principes, qu'il a reçus de son maître, entreprendre la ruine et la réforme de leurs conséquences, et fonder enfin, en son nom propre, une doctrine nouvelle et supérieure, partie du même esprit, mais devenu plus circonspect; conséquente aux mêmes tendances, mais mieux gouvernées. Ici commence à se découvrir l'originalité de Leibniz, et il va jouer son rôle propre dans les destinées de la philosophie moderne.

[1] Voy. Nouveaux Essais, avant-propos, liv. I, liv. II, chap. I et *passim*.



Descartes donnait du monde et de la nature une explication très-conforme à ses idées métaphysiques, bien qu'elle en fût une incomplète et exclusive déduction. Qu'est-ce que la matière? Il ne faut pas le demander aux sens, qui ne nous en apprendraient rien que de confus : Dieu ne nous les a pas donnés pour nous instruire, mais simplement pour nous avertir, par le plaisir et la douleur, si les corps nous sont utiles ou nuisibles. Ce qu'ils sont en eux-mêmes, l'entendement seul ou la raison peut nous le faire connaître : « l'entendement où se trouvent naturellement les premières notions ou » idées, qui sont comme les semences de toutes les vérités que » nous sommes capables de connaître [1]. » Or, par la raison, qu'est-ce que nous concevons clairement et distinctement de la matière? Rien autre chose sinon qu'elle est étendue, et l'étendue, pour la raison, c'est l'espace pur, sans solidité ni résistance, qui n'a d'autres qualités intelligibles que l'extension même en longueur, largeur et profondeur. Cela seul constitue donc la matière; cela seul, qu'elle est étendue, est essentiel à sa nature, et tout le reste n'est qu'apparence. On peut la concevoir dépouillée de la couleur, de la température, de la solidité et de toutes ses qualités purement sensibles : « le corps n'a besoin d'elles en aucune façon ; » il lui suffit, pour être, d'être étendu. Donc il n'y a point de vide, puisque la raison n'en conçoit pas dans l'espace. Ce que le vulgaire appelle vide, c'est encore de l'étendue; c'est par conséquent encore de la matière. Le lieu d'un corps est son étendue même, considérée par rapport à d'autres étendues ou à d'autres corps; sa figure est une modification ou délimitation de son étendue. Un corps qui se meut emporte avec lui son étendue ou son lieu, et, par conséquent, le mouvement n'est lui-même rien que de relatif : c'est un changement seulement apparent dans la situation relative du corps; en sorte que, selon le point de vue où l'on se place, on peut dire qu'une même chose, en même temps, change de lieu et n'en change pas. Et maintenant, si la matière n'est que l'étendue, et si le seul phénomène qui s'y produise est le mouvement, l'explication du

[1] Traité des principes, deuxième partie.

monde se tirera tout entière de la double considération des règles du mouvement, d'une part, qu'il faut puiser à la source des perfections divines, et, d'autre part, des lois découvertes par la géométrie. « Avec cela, on pourra connaître et démontrer *a* » *priori* tout ce qui pourra être produit dans le monde[1]. » Aussi la physique de Descartes n'est-elle qu'une géométrie, à savoir la science rationnelle et *a priori* de l'espace pur, qui à lui seul constitue et remplit l'univers et tous les mondes possibles, y en eût-il une infinité [2].

Telle est en quelques mots la doctrine que Leibniz, séduit par la nouveauté, avait d'abord embrassée, pour la répudier bientôt, promptement éclairé par la réflexion sur son insuffisance. Il a employé à la détruire toutes les ressources de la dialectique : il lui oppose tour à tour la foi, l'expérience, la raison surtout, dont elle prétend sortir; il rejette sur elle, pour la mieux confondre, le ridicule ou l'absurdité de ses conséquences extrêmes, hardiment tirées par Spinoza, et plus timidement ou plus chrétiennement par Malebranche. Cette argumentation célèbre et profonde, disséminée dans une multitude de petits écrits, mérite qu'on en rassemble les traits principaux.

En loyal adversaire, Leibniz commence par reconnaître la fécondité des principes cartésiens. Il est vrai que tout dans la nature corporelle peut être expliqué par l'étendue et le mouvement : Aristote l'avait montré avant Descartes, et la science de l'étendue est des mieux et des plus anciennement cultivées[3]. Le tort n'est pas de l'employer, mais de n'employer qu'elle, et de ne pas voir qu'elle déplace et recule, sans les lever, les difficultés relatives aux principes premiers et métaphysiques de la matière. L'étendue, en effet, indéterminée en elle-même, ne reçoit de figure que du mouvement et n'est déterminée que par lui. Or le mouvement lui-même n'a pas son principe dans l'étendue, et partant, la doctrine qui

[1] Traité du monde.

[2] Comp. Méditat. sixième.

[3] De vera methodo philosophiæ, p. 110, éd. Erdm., et Epist. ad Thomas., p. 52, ibid.



n'explique que l'étendue, ou n'explique rien, ou suppose une explication antérieure. Voilà ce qu'il faut prouver.

Premier argument. L'étendue est la continuité dans l'espace, ou la diffusion continue dans le lieu. Toutes les modifications de l'étendue se réduisent à la grandeur et à la figure. La matière, la matière nue, est donc quelque chose de purement passif (*aliquid mere passivum*), dont les attributs ni leurs variétés n'enveloppent aucune action. Or le mouvement est une action; et, comme l'étendue est en elle-même, et par sa nature, incapable d'action aussi bien que de passion, réduire le corps à l'étendue c'est s'obliger à nier le mouvement, et, par suite, la situation et la figure; car il ne faut mettre dans une chose rien qui ne découle de ses attributs, rien qui n'en soit une variété ou une modification[1]. L'impénétrabilité, l'*antitypie*, n'explique pas mieux le mouvement : elle consiste en cela seul que le corps résiste à la pénétration. Mais résister n'est pas agir, ce n'est qu'une pure passion; à moins qu'il ne s'ajoute à l'impénétrabilité elle-même une force d'élasticité distincte d'elle, et d'où partira la réaction.

Il faut donc, comme le dit Leibniz, guérir les esprits séduits et corrompus par la nouveauté d'une philosophie trompeuse, parée d'un faux semblant de rigueur mathématique. La notion qu'elle donne de la nature corporelle, inouïe jusqu'à ce jour, est inconciliable avec les phénomènes de la nature. S'il n'y a que l'étendue, sans autre qualité, tout est parfaitement fluide et vide; l'union des corps, la résistance que nous y sentons ne se peuvent plus expliquer, et il faut admettre des lois du mouvement absolument étrangères à celles que découvre l'expérience[2].

Second argument. « Ceux qui veulent que l'étendue soit une » substance renversent l'ordre des paroles aussi bien que des » pensées. Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu, » c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'être con- » tinuée ou répétée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou » multiplicité continuée de ce qui est répandu, une pluralité, con-

[1] Comment. de anim. brutor. p. 463 et *passim*, Erdm.

[2] De vera methodo philosophiæ.



ou immédiate, il faut une connexion entre la cause et l'effet; donc, ou Dieu continue sans cesse d'ordonner et de vouloir, ou, sa volonté se relâchant, les choses retombent dans l'inaction, d'où elle suffit seule à les tirer. D'ailleurs il est contraire à la notion de la puissance divine, qui est absolue et infinie, que Dieu veuille, et que voulant il ne produise rien, qu'il agisse toujours et ne laisse jamais ni dans les choses créées aucune trace de son action, ni derrière lui aucun ouvrage accompli.

Donc, à moins qu'on ne prétende ou que la volonté de Dieu est incessamment appliquée à produire, par un continuel miracle, les mouvements de la matière, ou qu'elle reste éternellement inefficace, il faut conclure qu'elle a intérieurement modifié et affecté les choses, qu'elle y a en quelque sorte imprimé sa trace, et que celles-ci ne sont pas restées, après le décret, ce qu'elles étaient avant. Il faut accorder que la puissance divine a communiqué aux créatures une certaine aptitude à exécuter spontanément ses ordres dans l'avenir, une sorte de puissance et de fécondité pour l'action, d'où l'opération pourra et devra suivre, si rien ne l'empêche, une vertu, une forme, une *force*.

Voilà donc Leibniz élevé par le seul pouvoir de la dialectique jusqu'à la notion de force qui, dans le cartésianisme, est comme une découverte et porte dans son sein une révolution. Descartes n'avait guère fait que l'oublier; il avait péché par omission; mais ses premiers disciples avaient converti cette négligence en système: ce que le maître avait omis, ils le niaient. Malebranche écrivait de longs chapitres pour établir l'*inefficace des causes secondes;* Spinoza, voyant bien que ce qui est dénué de puissance active, non-seulement n'a pas en soi le principe de son existence, mais n'y a pas même la raison d'aucun de ses états, d'aucune de ses modifications, faisait évanouir toutes les choses créées en de purs modes de la substance divine. Le mérite de Leibniz n'est pas d'avoir aperçu le vice de ces illustres aberrations, il était trop visible et de lui-même sautait aux yeux; c'est d'avoir démêlé leur secrète liaison avec le commun principe, et, pour mettre fin aux conséquences,

réformé le principe lui-même; c'est d'avoir appliqué au mal l'unique remède qui le pût guérir, à savoir, l'introduction de l'idée de force dans la métaphysique et dans la physique.

La notion de force est très-familière à l'esprit; mais, en philosophie, ce sont les notions les plus communes qui échappent le plus; toujours présentes, elles frappent peu, et s'effacent comme tout sentiment uniforme qui se prolonge. Avant donc de faire servir le nouveau principe à la construction d'un système aussi nouveau que lui, il fallait en bien fixer la nature et en décrire les caractères.

L'idée de la force est, comme celle de l'âme, du nombre des idées que la raison conçoit distinctement, mais que l'imagination ne saurait se représenter; rien de plus obscur pour celle-ci, rien de plus clair pour celle-là. Partant, il n'en faut pas demander une description imaginable; autant vaudrait chercher à peindre des sons ou à entendre des couleurs. Et la nier sur ce fondement, qu'elle n'est pas imaginable, c'est faire comme Hobbes, qui prétend que tout est corps, parce qu'il n'y a rien que les corps qui puissent être imaginés et sentis. La force est donc essentiellement simple et une, identique et inaltérable, spirituelle, immatérielle. Partant, elle est impérissable, parce que cela seul qui est composé peut périr naturellement par la dissolution, qui est la seule mort naturelle. La force ne commence donc que par création et ne peut finir que par annihilation, c'est-à-dire par miracle. Simple et une, elle s'appelle *monade*. Comme force active, elle n'est pas la puissance nue de l'école, cette simple possibilité d'agir qui a besoin, pour passer à l'acte, d'une excitation venue du dehors et comme d'un *stimulus* étranger. La force active contient l'acte en elle-même; elle n'est ni la pure faculté d'agir, ni l'action, mais quelque chose de moyen qui enveloppe l'effort; et ainsi c'est d'elle-même et par sa propre vertu qu'elle se porte à l'action; elle n'a pas besoin de secours, mais seulement de n'être pas empêchée. Elle est donc activement et véritablement motrice : même elle produit toujours quelque action, insensible peut-être, mais néanmoins réelle; son développement peut être limité par le développement contraire des autres puissan-

ces ; il ne peut pas en être absolument empêché. Sans cette tendance à l'action, sans quelque commencement d'opération, la puissance active ne serait rien. Si on ne peut dépeindre la force, on peut du moins en éclaircir la notion par des analogies ; un poids suspendu à l'extrémité d'une corde qu'il tend, un arc bandé en sont des exemples ; avant qu'il ne se débande, l'arc est déjà une puissance active et agissante ; il agit, car il fait effort, et tout effort est une action. Telle est la force, exclue de la nature par les cartésiens, et qu'il y faut replacer. Telle est la notion positive qui complétera l'incomplète idée, donnée par Descartes, de la substance corporelle, ainsi que dans la nature, c'est la force qui, s'ajoutant à la matière première toute nue, incapable par elle-même d'action et de passion, l'accomplit, l'achève, lui donne la réalité substantielle, et de ce qui n'était un être qu'en puissance fait un être en acte ; à ce titre elle est, et Leibniz l'appelle *entéléchie*, empressé de renvoyer à Aristote l'honneur d'un principe qu'Aristote aussi, à tort ou à raison, prétendait restituer à la métaphysique, d'où son maître Platon l'avait banni aussi bien que Descartes. Si Platon était coupable de ce tort, ce n'est pas le lieu de le juger ; et toutefois, de même qu'entre l'*entéléchie* péripatéticienne et la *force* de Leibniz il y a une analogie de nature qui va presque à l'identité, n'y a-t-il pas aussi quelque ressemblance entre le fruit tardif que porta la métaphysique platonicienne dans l'école d'Alexandrie, et le panthéisme plus décidé et plus savant que Spinoza sut exprimer des principes de Descartes rien qu'en les pressant? Tant il est vrai que l'esprit humain est partout le même, et qu'à toutes les époques les mêmes questions, de nouveau posées, suscitent les mêmes solutions entre lesquelles s'engagent de semblables débats !

A la définition cartésienne de la substance corporelle, une autre définition doit être maintenant substituée : le signe caractéristique de la substance, ce sera la force ; la force et la substance sont une même chose, et cela est si vrai, que l'on peut permuter ces deux termes l'un dans l'autre ; ce qui est vrai de la substance est vrai de la force, et réciproquement ; il n'y a pas de substance qui ne soit

force, et pas de force qui ne soit substance. Et cette définition est la ruine du spinozisme : désormais il y a des êtres véritables, des substances réelles, qui sont par Dieu, mais non en Dieu, qui sont ses créatures persistantes et non ses modes; il y a des êtres individuels et durables autant que de monades[1].

La plus immédiate conséquence de cette réforme du cartésianisme, c'est l'invention d'une science nouvelle qui doit être à la notion de la force ce que la géométrie est à la notion de l'étendue, une science dont la lumière plus vive va éclairer toute la nature. Cette science est la dynamique : son objet est la force, et son procédé le calcul; comme la géométrie, elle est abstraite, idéale, *a priori;* elle marche au flambeau de la raison, et, au lieu de demander à de lentes et souvent trompeuses expériences les lois du mouvement, elle les tire, par la puissance du calcul, de la nature de la force, abstraitement conçue et définie plutôt que décrite : ce qu'elle envisage, c'est le possible et non le réel; une force ou un système de forces étant supposé, elle détermine les conditions du repos ou de l'équilibre, et, s'il doit y avoir mouvement, la direction, la quantité, la loi de ce mouvement. Puis, s'appliquant et comme s'imposant d'en haut à l'expérience, elle convertit ses hypothèses en vérités; les phénomènes reçoivent des règles leur explication, et les règles conçues dans l'entendement se vérifient et se réalisent, pour ainsi dire, dans les phénomènes observés. Par là, la dynamique est plus qu'une suite naturelle de l'introduction de la force dans le monde; elle est une assurée garantie que sa place n'y est point usurpée. Si, en effet, les lois réelles du monde se conforment aux lois calculées de la force, c'est que le phénomène apparent a vraiment sa raison dans la force inaperçue qui le produit selon ses lois. Aussi, est-ce à ses essais de dynamique que Leibniz renvoie le plus souvent, pour se convaincre ou s'éclairer, les adversaires qui le pressent et les amis qui l'interrogent. Il n'a pas cessé d'être mathématicien, rationaliste, et par là cartésien; l'objet principal qu'il faut considérer, pour expliquer la nature, a seul changé. Le

[1] Lettre à Bourguet, p. 720, édit. Erdm.

procédé de recherche est resté le même : c'est la raison, l'entendement, l'intellection pure calculant la force au lieu de mesurer la seule étendue.

La force n'exclut pas d'ailleurs l'étendue, ni la dynamique ne supprime la géométrie : en effet, outre la puissance active dans la matière, il y faut reconnaître aussi une puissance passive de résistance que Kepler a nommée l'*inertie;* c'est une sorte de répugnance au changement et de tendance du corps à persévérer dans son état, que cet état soit le repos ou le mouvement; elle se manifeste par ce fait bien connu que le corps, une fois en repos, ne peut se mouvoir de lui-même et ne souffre pas sans résistance d'être mis en mouvement par un autre; une fois en mouvement, ne peut changer de lui-même le degré ou la direction de sa vitesse, et de même ne se laisse pas sans résistance arrêter, ralentir ou dévoyer. Cette puissance passive, qui enveloppe et l'impénétrabilité et quelque chose de plus, est un des principes du corps : c'est dans la nature la *matière première* ou la *masse*, qui est la même dans tous les corps et proportionnelle à leur grandeur; elle y est le principe de cette inertie naturelle qui exige, pour être surmontée, d'autant plus de puissance active qu'il y a plus de grandeur, et par conséquent plus de masse. La force s'y ajoute, la complète et l'achève; de là la monade ou l'entéléchie; un système de monades, un assemblage d'entéléchies : voilà la *matière seconde* ou le *corps*.

L'impuissance démontrée du principe cartésien à expliquer la nature et l'absurdité manifeste de ses conséquences, d'une part; d'autre part, la merveilleuse fécondité du principe de la force et les vives clartés qu'il répand sur les secrets des choses, voilà les raisons qui, aux yeux de Leibniz, condamnent le premier, appellent et justifient le second. Mais ce n'est pas tout d'introduire un nouveau principe, et il ne suffit pas qu'il se recommande par ses applications, quelque heureuses qu'elles soient; il faut encore qu'on sache d'où il vient, à quelle source il est puisé, parce que c'est dans son origine que sont ses véritables titres, et que la légi-

timité de celle-là fait la valeur du principe et lui mesure ses droits. La philosophie ne se paye pas de demi-raisons : les raisons qu'elle demande sont les raisons dernières et suprêmes; c'est sa supériorité sur les autres sciences de critiquer les principes eux-mêmes : celles-ci les posent sans les juger, les exploitent sans presque les connaître, et le profit qui s'en tire leur tient lieu de justification. La philosophie les discute d'abord avant de les employer; elle recherche leur source et si cette source est pure : c'est là sa fonction propre et sa fonction la plus haute. Tant que la notion de force n'aura point subi cette épreuve, elle pourra n'être qu'une chimère; et cette chimère fût-elle ingénieuse et féconde, elle n'a point de place dans la science du vrai. Aujourd'hui la question que nous élevons ici n'en est plus une; la notion de force ou de cause, attaquée par le scepticisme ancien et par le scepticisme moderne, dénaturée par une fausse philosophie qui, n'en pouvant reconnaître la véritable origine, en compromettait la vérité, dans la science moderne a retrouvé cette origine perdue, et par là ressaisi ses droits. Cette origine, c'est la conscience claire, immédiate, directe, que j'ai de moi-même comme force; l'homme, le *moi* est avant tout une force, une force libre, intelligente, éclairée, *vis sui conscia*, *sui potens*, *sui motrix;* il le sait quand il agit, il le savait avant l'action, et ne cessera pas de le savoir quand à l'action aura succédé le repos. Dans cette conscience immédiate et permanente de la force personnelle, l'esprit humain puise l'idée de cause, et il ne la puise que là; ailleurs il ne voit que des phénomènes, des produits, des effets; les causes et les forces dans le monde, il les suppose et les y fait à l'image et sur le modèle de la force qu'il est, sauf à leur retirer, éclairé par la nature des effets, la liberté qu'il trouve en lui et l'intelligence qu'il s'attribue, pour ne leur laisser que le caractère de forces aveugles et fatales. Si c'est de là, et de là seulement, que l'esprit humain prend la notion de force, c'est aussi de là que Leibniz l'a prise, qu'il le sache ou qu'il l'ignore; la polémique a pu l'y conduire; les raisons *a priori* ont pu suffire à le repousser hors du système qui exilait la force de la métaphysique; mais la conscience seule a pu l'éclairer sur la nature du

principe nié par ses adversaires et ses maîtres; en sorte que toute la question se réduit à savoir si, prenant de la conscience son principe de la force, il a su qu'il le prenait de là, et s'il a été lui-même dans le secret de sa propre pensée. La conscience ne manque à personne, pas même au vulgaire ignorant : elle est la première condition d'existence de l'être intelligent et libre que nous sommes; et tout homme, portant en lui-même cet involontaire témoin de sa nature, sait irrésistiblement ce qu'il est, et exprime, sans y songer, par toutes ses paroles, par toutes ses actions, ce qu'il se sait être; le vulgaire puise dans la conscience les principes de ses actions, et de même le philosophe les principes de ses systèmes. Mais l'un ne s'aperçoit jamais, l'autre ne s'aperçoit pas toujours du procédé qu'il suit en cela; et alors, la réflexion manquant, il reste quelque obscurité sur le système, qui en retarde la victoire et peut en amener la chute. Leibniz doit donc encore une justification plus haute de son principe : il doit l'entourer de cette lumière de la conscience réfléchie; sinon, il a seulement ouvert la voie, où il reste encore un pas à faire après lui.

Leibniz n'est pas un psychologue, c'est un métaphysicien. Il raisonne plus qu'il n'observe; il part de la conscience, mais ne s'y arrête guère, et quand il y revient chercher la justification de ses doctrines, c'est plutôt amené par la force même des choses ou poussé par des questions importunes, que de propos délibéré. Il ne faut pas lui demander plus, et il suffit à sa gloire qu'il ait aperçu clairement et signalé aux autres l'origine psychologique de ses principes : la psychologie, qui est à peine née et n'a pas eu le temps de se constituer, fera le reste en grandissant. Ainsi, en 1711, la monadologie était depuis longtemps une doctrine publiée, attaquée avec ardeur et défendue avec constance; Leibniz écrivait alors : « Il est vrai que nous ne voyons pas les principes mêmes du mé- » canisme de la matière; mais nous voyons le mouvement, et nous » comprenons de là qu'il y a une cause du mouvement, c'est-à-dire » une force, et cette force primitive est la source du mécanisme... » Ainsi, dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre de la » réalité, les choses spirituelles sont antérieures aux matérielles,

» parce que nous apercevons plus intérieurement l'âme, qui nous » est intime, que le corps, ainsi que l'ont remarqué Platon et Des- » cartes. La force, dites-vous, nous ne la connaissons que par ses » effets, et non telle qu'elle est en soi. Je réponds qu'il en serait » ainsi si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions » pas. Mais notre âme connue de nous a des perceptions et des » appétits, et sa nature y est contenue[1]. » Auparavant, il avait dit plus généralement que « c'est en nous-mêmes que nous trouvons » les semences de ce que nous apprenons, à savoir, les idées et » les vérités éternelles qui en naissent; et qu'il n'est pas étonnant » si, ayant la conscience de nous-mêmes, et trouvant en nous » l'*être*, l'*unité*, la *substance*, l'*action*, nous avons l'idée de » toutes ces choses[2]. » Mais c'est surtout en présence de Spinoza et de Malebranche, en face de cette audacieuse et insensée négation de la personnalité humaine, que Leibniz retrouve cette conscience nette et vive, cette conviction profonde et intime que l'être libre, que la personne active a d'elle-même, et qui est à la fois la clef de sa doctrine propre et la plus décisive réfutation des systèmes qu'il combat. Vous prouvez que je ne suis rien, que Dieu est et fait tout; mais ma conscience parle et vous dément; elle me dit que je suis un être, un individu, une substance, une force. « Mais si » quelqu'un veut soutenir qu'il n'y a point d'âmes particulières du » tout, pas même maintenant, lorsque la fonction de la pensée et » du sentiment se fait avec l'aide des organes, il sera réfuté par » notre expérience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous » sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'a- » perçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre » qui pense et qui veut autre chose. Autrement, on tombe dans » le sentiment de Spinoza ou de quelques auteurs semblables, » qui veulent qu'il n'y a qu'une seule substance, savoir, Dieu, » qui pense, croit et veut l'un en moi, mais qui pense, croit et

[1] Epist. ad Bierlingium, p. 677, éd. Erdm.

[2] Lettre à Hanschius sur le Platonisme, p. 448, éd. Erdm. — Comp. Nouv. Essais, *passim*.

» veut tout le contraire dans un autre[1]. » Malebranche, de son côté, tous les cartésiens ensemble, nient l'efficace des causes secondes, et suppriment les actions même immanentes des substances : « Mais qui osera cependant révoquer en doute que nous » pensons et que nous voulons; qu'en nous, nous tirons de nous-» mêmes des volontés et des pensées, et qu'il y a dans l'âme du » spontané? Ce serait non-seulement nier la liberté humaine et » rejeter sur Dieu la cause de nos maux; ce serait encore s'in-» scrire en faux contre notre expérience intime et résister au témoi-» gnage de la conscience, qui nous atteste qu'elles sont nôtres, ces » actions que nos adversaires, sans aucune apparence de raison, » transportent à Dieu; que si nous attribuons à notre âme la puis-» sance interne de produire des actes immanents, rien n'empêche » plus et tout veut au contraire qu'une pareille force ou puissance » soit dans les autres âmes, ou formes, ou natures de substances. » A moins peut-être qu'on ne prétende que nos âmes que nous » contemplons sont les seuls êtres actifs de la nature, et que toute » puissance d'agir immanément et vitalement, pour ainsi dire, » est nécessairement accompagnée d'intelligence, ce que rien ne » prouve, et ce qu'on ne soutient qu'en dépit de la vérité[2]. » Il ne manque à cette énergique et éloquente protestation de la conscience que d'avoir été poursuivie plus loin : si Leibniz avait toujours écouté cette voix, il ne se serait pas égaré si souvent; et nous-mêmes, ne pourrions-nous, suivant l'illustre exemple de Leibniz, et nous réclamant de la même autorité, couvrir sous le cri de la conscience ces voix tumultueuses qui, aujourd'hui, sous prétexte du progrès de l'espèce, veulent comme supprimer l'individu, et, subordonnant la destinée personnelle de chacun à la destinée commune de tous, dépouillent l'être humain de la volonté qui le constitue, et par conséquent de toute responsabilité propre et de toute moralité? D'étranges doctrines se répandent, qui sé-

[1] Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, publié pour la première fois par Erdmann, p. 178.

[2] De la Nature en elle-même, opuscule publié dans cette édition, t. I. Supplément.

duisent de jeunes esprits par un air d'indépendance qui n'est que le mépris des autres et l'orgueil de soi ; on s'y étonne que les psychologues aient commis l'absurdité de soutenir que l'homme est une volonté ! On y anéantit l'homme au profit de l'humanité, le *moi* au profit du *nous*, la vie et la destinée individuelles au profit de la vie et de la destinée collectives. Par une conséquence obligée, l'immortalité n'appartient plus à l'individu, qui concourt pour sa part et à son rang, ouvrier sans nom, à une tâche immense et éternelle ; l'espèce seule est impérissable, et seule ne cesse pas de vivre en se transformant. La société n'est plus seulement un moyen et un milieu nécessaire au développement de l'être moral, qui y trouve une occasion de mériter par le sacrifice et le dévoûment; *elle est* la seule réalité durable, et dans les vues de la Providence, s'*il* reste une Providence, l'espèce humaine joue sur la terre un rôle semblable à celui qu'y remplissent les espèces animales, où l'individu n'a pas de fin particulière, où l'espèce seule sert aux desseins de Dieu sur l'ensemble de la création. A ce nouveau panthéisme humain, il suffit, pour rabattre d'un mot ses arrogantes prétentions, d'opposer à notre tour ce que Leibniz alléguait contre le panthéisme cartésien. Oui, l'espèce humaine suit un progrès continu; oui, l'homme est un être capable de sentiment et d'affection, un être sociable; mais c'est aussi un être, un individu, une personne qui se sent libre, une volonté; librement, il fait le bien et le mal qu'il connaît; la responsabilité de ses actes pèse sur lui et sur lui seul; s'il démérite, c'est sur lui que retombe le châtiment, et non sur une volonté innocente ou vertueuse qui ne peut être solidaire des fautes d'une volonté coupable. L'espèce est une abstraction ; la collection ne peut être quelque chose si les éléments ne sont rien, le composé a sa raison dans le simple, comme disait Leibniz, et il n'y a pas de substance du tout s'il n'y a pas d'unités réelles, pas d'humanité s'il n'y a pas d'hommes. L'immortalité prétendue de l'espèce est une chimère mal démêlée; l'espèce meurt à chaque instant, et les générations éteintes ne vivent plus, non plus que les générations présentes ne vivront demain. Mais c'est l'individu, ce sont tous les individus, chacun en son particulier

et pour son compte, qui continuent de vivre, d'une véritable et personnelle immortalité.

Mais revenons à Leibniz : qu'il ait dérivé, et même sciemment, la notion de force de la conscience, cela n'est plus douteux. Nous l'allons voir maintenant édifier sur ce solide fondement un système nouveau et hardi, sous les noms consacrés par lui-même de *monadologie* et d'*harmonie préétablie*. La force va se placer à tous les degrés de l'existence, et le système entier des êtres sera un système de forces, distinguées et ordonnées entre elles par la hiérarchie de leurs attributs; le monde sera un dynamisme universel. Tous les anneaux de cette chaîne indéfinie seront essentiellement des substances actives; et comme leur nature est la nôtre, manifestée à nous-mêmes par la conscience, et transportée hors de nous par la puissance des raisons *a priori*, de même leurs attributs seront les nôtres, dispensés à chacun selon son rang. Entre les substances, les unes ne seront revêtues que de quelques-uns de nos attributs, et d'autres en posséderont plus; l'une au moins d'entre elles les aura tous, portés à l'infinité. Quelque part que la pensée se transporte, qu'elle s'élève ou qu'elle descende, elle retrouvera toujours quelque chose de la nature humaine; c'est la conscience, servie par la raison, qui a donné tous les éléments de cette magnifique construction, et c'est la conscience aussi qui en éclaire toutes les parties, du faîte à la base. La conscience, voilà le commun foyer d'où rayonnent tous les systèmes, le miroir où tous viennent se réfléchir; les rapprocher de la nature humaine, cet éternel modèle dont ils ne sont jamais que des copies imparfaites et diverses, ce n'est pas toujours les justifier, mais c'est déjà les expliquer et les comprendre. Si donc il y a de la vérité et de la raison dans le système, c'est de la conscience qu'elles jaillissent, et si, sur plus d'un point, il reste de l'obscurité et des doutes, c'est au défaut de la réflexion ou aux témérités de l'induction qu'il s'en faudra prendre; il faudra penser que Leibniz, si fort éveillé par le spinozisme sur la nature humaine, a quelquefois oublié, dans l'ardeur de l'invention, de la considérer avec la même attention pénétrante, ou qu'emporté par les raisons *a priori*, il y a sans assez de scrupule accommodé les faits rebelles. De là, en effet,

dans les hypothèses leibniziennes, un singulier mélange de force et de faiblesse, de profonde vérité et d'étrange erreur. Il est temps de les exposer.

L'univers est tout entier un assemblage de monades. Il y en a une infinité actuelle : et Dieu a créé cette multitude innombrable dès le commencement des choses. L'infinité des monades n'a pas besoin d'autre preuve que sa possibilité même; étant possible, elle est, parce qu'il est conforme à la sagesse de Dieu que ses ouvrages soient aussi riches qu'il se peut imaginer. S'il y en avait moins qu'une infinité, ce qui manquerait à la compléter accuserait en Dieu un défaut de fécondité; plus de monades que le nombre limité, quelque grand qu'il soit, auquel on s'arrêtera, c'est plus de variété et de puissance : donc il y en a plus en effet, et toujours ainsi à l'infini. D'ailleurs chacune de nos perceptions confuses enveloppe l'infinité, comme on l'établira bientôt; et à cette infinité de petites perceptions qui entrent dans une perception totale, il faut qu'il réponde au dehors une infinité réelle aussi de phénomènes, et par conséquent de monades[1].

Dans ce nombre infini de monades, il n'y en a pas deux qui soient tellement semblables qu'on ne les puisse distinguer l'une de l'autre : il n'y a pas dans l'univers deux êtres absolument *indiscernables*. S'il y en avait, Dieu et la nature agiraient sans raison en traitant l'un autrement que l'autre : or, ni la nature ni Dieu n'agissent jamais sans raison, et par conséquent ne produisent pas deux portions de matière parfaitement égales et semblables. De plus, il n'y a pas deux feuilles d'arbre qui se ressemblent absolument; et c'est là une présomption de l'expérience qui ne prouve pas, mais qui suggère et justifie le principe[2]. D'ailleurs ce n'est ni par la quantité, puisqu'elles sont sans parties, ni par la forme, puisque ce qui est simple n'a pas de figure, que les monades se distinguent; ce n'est et ce ne peut être que par leurs actions internes et par une dénomination intrinsèque. Tel est le *principe*

[1] Epist. ad Des Bosses, p. 687, éd. Erdm. et *passim*.

[2] Lettres entre Leibniz et Clarke, p. 768 et *passim*.

des indiscernables, un des nouveaux axiomes que Leibniz introduisait. Il le dérive, comme on vient de le voir, du principe de la convenance : il allègue encore la diversité, reconnue par l'expérience, entre les choses sensibles ; et la conscience de notre individualité n'est-elle pas, en faveur de ce principe, une autre présomption plus décisive, mais mal démêlée par Leibniz? La volonté est ce qui nous constitue ; elle fait de chaque homme une personne, une personne distincte et discernable qui s'oppose tout ce qui n'est pas elle, à qui appartiennent en propre tous ses actes, et qui par eux ne se confond avec rien d'autre. Là est peut-être, à l'insu de Leibniz lui-même, la véritable racine de son principe.

Au milieu des monades infinies en nombre qui forment cet univers infini, est l'homme, placé entre Dieu et la nature. L'homme se connaît, et directement il ne connaît que lui ; mais ce petit monde où il est enfermé et qu'il constitue à lui seul, est le miroir de l'univers et le grand monde en abrégé. Tout ce qu'il conçoit en dehors et au delà de lui-même, il le conçoit d'après lui par la vertu et sous la direction des principes innés, dont la logique lui sert à exprimer les infaillibles conséquences. Donc, et pour le redire encore, la nature humaine, manifestée à l'homme par la conscience, est comme la matière dont il construit le monde. Débuter par elle, ce n'est pas suivre l'ordre réel des choses, qui commence à Dieu d'où tout émane ; ce n'est pas non plus reproduire l'ordre habituel des expositions de Leibniz, qui a coutume de s'élever graduellement de la nature à l'homme et à Dieu ; mais c'est prendre le vrai point de départ du système, et allumer le phare qui en éclaire tout l'horizon.

« *J'existe*, dit Leibniz[1], est une des énonciations premières » connues au moins dans l'ordre naturel de nos connaissances. » Et ailleurs : « Je connais sans preuves, par la simple perception ou » expérience, que les choses dont j'ai conscience en moi-même » existent, c'est-à-dire d'une part que j'ai des pensées diverses, » ensuite que les divers phénomènes ou apparences qui sont dans

[1] Nouv. Essais, liv. IV, § 7.

» ma pensée existent. » Bien entendu que cette existence, connue sans preuves, qui n'est qu'une vérité de fait, mais la première de toutes, est l'existence de l'âme. Leibniz est et reste cartésien sur ce point. L'immédiate distinction de l'âme et du corps est, dans cette école de nobles penseurs, un axiome; ailleurs, on cherche à démontrer l'existence de l'âme; ici, c'est du corps que l'on doute; on n'y croit que sur la foi de l'Écriture ou par l'autorité d'une démonstration[1].

L'âme est une substance active douée d'*aperception*, c'est-à-dire de *conscience :* elle agit incessamment, parce que l'activité est son essence; et en agissant, elle sait qu'elle agit; de plus, son action est *spontanée*, c'est-à-dire interne; elle en contient en elle-même le principe et aussi la fin; l'acte prend naissance en elle, s'accomplit en elle et ne sort pas d'elle; le dehors ne l'a pas produit, et il ne produit rien sur le dehors. Les actions de l'âme sont avant tout des pensées, et il y en a de deux sortes, des pensées distinctes et adéquates, des vérités universelles et nécessaires, des idées, notions ou principes *innés;* ce sont ces semences de vérités, imprimées par Dieu en nos âmes, et d'où se tire toute science démonstrative; c'est ce que les modernes appellent la *raison;* puis des perceptions, les unes claires et remarquables, bien qu'inadéquates et indistinctes; les autres, à la fois confuses et obscures, perceptions insensibles, sans aperception ni conscience, pensées sourdes (*cogitationes cœcas*), sans conscience ni aperception : ensemble, elles forment ce que nous nommons l'*expérience*.

Les notions universelles se marquent assez par la vive clarté qui les entoure; on sait déjà leur usage, leur rôle, leur origine : leur caractère est d'être démontrables par la réduction aux propositions ou maximes identiques, et d'engendrer à leur tour des vérités démonstratives. La perception, claire ou confuse, est la représentation interne de ce qui se passe à l'externe : claire, elle est accompagnée d'aperception et peut être suivie de mémoire; obscure, elle est dénuée de conscience. Si la perception, source des vérités

[1] Descartes, Méditations; Malebranche et Leibniz, *passim*.

contingentes, est la représentation de ce qui se passe au dehors, il s'ensuit qu'elle est inépuisable à l'analyse, parce que, dans le monde infini des monades, tout est lié, et que chaque chose y a sa raison dans toutes les autres. Aussi, tandis que les notions de l'entendement pur sont distinctes à raison de leur simplicité, la perception enveloppe l'infini, et c'est ce qui fait sa confusion. La raison d'un fait est dans tous les autres faits simultanés, antérieurs et futurs. La pensée humaine se perd dans cet océan sans rives. Dieu seul, dont l'intelligence infinie embrasse l'infinité, peut l'épuiser.

Il est plus difficile d'expliquer ce que sont les perceptions sans conscience. Comment faire sentir ce qui est de sa nature insensible? et, si leur caractère est d'échapper à l'aperception du moi, comment les saisir et les montrer? Et, cependant, elles jouent un rôle considérable et dans l'âme humaine et dans l'univers. Dans l'âme humaine, elles l'assiégent et la remplissent, à son insu, dans ses moments de plus active vigilance, et il y a des instants où elles règnent seules, entretenant en nous l'activité et la vie, pendant l'abolition de la conscience et les intermittences de la raison. Dans l'univers, elles font toute la vie des espèces inférieures, entièrement et toujours destituées de la raison et de la conscience, qui ne s'éteignent jamais en nous que passagèrement et partiellement. L'observation ne les atteint pas, mais le raisonnement y conduit : entendre le bruit de la mer, c'est avoir une perception claire; mais ce bruit total est l'assemblage confus d'une multitude innombrable de petits bruits, ou des mille sons particuliers de chaque vague et de chaque partie de chacune. Si je n'apercevais pas les parties, je n'apercevrais pas le tout. En fait de perception, comme en quoi que ce soit, cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. Je perçois donc sans l'apercevoir, et j'entends sans en avoir conscience chacun de ces bruits, insensibles à part, sensibles seulement dans le tout : j'en ai une perception sourde. L'habitude a de pareils effets : un bruit continuel me devient insensible, quoique je ne cesse pas de le percevoir; destitué des attraits de la nouveauté, il ne s'attire plus mon attention, et se dérobe par suite

à mon souvenir. Mais que je sois averti d'y prendre garde, incontinent je me rappelle cette perception inaperçue; perception, puisque je puis m'en souvenir au besoin; inaperçue, puisque je ne l'avais pas et ne l'aurais jamais remarquée sans cet avertissement.

Et, maintenant, l'activité incessante de notre âme, réclamée par la nature de la substance et par les raisons *a priori*, n'a plus rien de contraire à l'expérience : être, pour l'âme, c'est agir; veiller, c'est agir avec conscience, par des perceptions claires et des notions distinctes; dormir, c'est agir encore, mais sans conscience et par des perceptions insensibles. La stupeur, l'évanouissement, la léthargie, la mort même, ne sont qu'un sommeil plus profond. A travers ces interruptions apparentes de l'existence, continue de se dévider le fil des perceptions insensibles, qui conservent, avec la vie, l'identité permanente de l'être vivant, relient l'homme d'hier avec l'homme d'aujourd'hui, et, renouant la trame incessamment rompue, apportent à celui-ci les souvenirs de celui-là. Sans ce lien de l'état présent avec l'état passé, la vie humaine serait le travail de Pénélope, et l'homme, toujours nouveau pour lui-même, commencerait de vivre à chaque instant. Les goûts, les plaisirs et les impressions que nous causent les images des sens, les dispositions et les humeurs, les inclinations et mille autres faits de notre nature, mal débrouillés et qui ne le seront jamais bien, parce qu'ils enveloppent l'infini, sont autant d'effets et d'exemples des perceptions insensibles.

Ainsi, dans les limites mêmes de notre nature, et dans la simplicité du moi actif, se développe un infini. La continuité de l'existence est une continuité d'actions qui forment une chaîne sans fin, sans rupture, sans *hiatus :* chaque perception a sa raison dans la précédente et est la raison de la suivante : *le présent est plein du passé et gros de l'avenir*. Sur cette trame unie se distinguent et les perceptions claires qui résultent du concours des perceptions insensibles, et les notions adéquates qui dévoilent à notre intelligente nature les secrètes raisons de tout cet admirable mécanisme.

Mais cette incessante activité de l'âme est-elle une activité libre et autonome, est-ce le libre arbitre? Agir librement, c'est avoir l'initiative de son action; c'est, depuis le commencement jusqu'à la fin de l'action, en rester l'auteur et le maître : mon acte libre, je le produis, sachant que je pouvais m'en abstenir; après l'avoir commencé, je l'arrête ou le poursuis, sachant que je pourrais le continuer ou l'interrompre. A tout cela j'ai sans doute et toujours un motif; mais le motif m'éclaire, il ne m'entraîne pas; il me prescrit ou me conseille d'agir, c'est une exhortation ou un ordre; ce n'est point une cause efficiente, ce n'est point une force capable d'action; c'est une chose conçue et rien de plus. Du fond passif de ma double nature peuvent s'élever des besoins, peuvent naître des plaisirs et des peines qui, doués d'une propriété stimulante, détermineront dans mes organes des mouvements, souvent impétueux et rapides; mais de ces mouvements je serai le théâtre et non l'auteur; j'y assisterai, je ne les produirai pas. Libre à moi de me mettre de la partie, de vouloir pour mon compte le mouvement que la passion a de son côté provoqué; ne le voulant pas, d'y résister, d'y joindre ou d'y opposer le commandement conforme ou contraire de ma volonté; mais, soit que je résiste ou soit que je suive, mon effort impuissant ou efficace est tout ce qui m'appartient de l'action, et seul il est libre. Voilà la vraie liberté, indépendante non-seulement du corps et de toute influence extérieure, mais des motifs qui la conseillent et des mobiles qui n'entraînent que les membres et non la personne. Que l'on place au dedans ou au dehors, dans un organe ou dans une idée, dans une notion distincte ou dans une perception confuse, le principe et la cause déterminante de l'action, la liberté humaine y périt également. Que m'importe en effet que l'action naisse en moi, si ce n'est pas par moi qu'elle y naît; si vous donnez pour cause à mon état présent mon état antérieur, et si celui-là non-seulement succède à celui-ci, mais en provient, je ne suis pas libre. Or, c'est précisément ce que fait Leibniz : tout occupé d'une part d'affranchir l'âme d'une prétendue contrainte physique, et de poursuivre de l'autre la chimère d'une liberté d'indifférence, qui serait le pouvoir inexplicable de se déterminer sans

raison, à la contrainte physique il oppose la spiritualité de l'âme qui la soustrait à l'action de la nature, et son développement, devenu comme solitaire et s'accomplissant tout en elle, lui produit l'illusion d'un développement libre. A l'indifférence vague il oppose les raisons, et de ces raisons il fait des causes, confondant à la fois les motifs avec les mobiles, et les mouvements aveugles déterminés par les mobiles, par les instincts et les penchants irréfléchis de notre nature sensible, avec les résolutions libres, éclairées et intelligentes de l'âme volontaire. Il croit plaider la cause du libre arbitre, et il ne plaide que la cause d'un système dont le libre arbitre, entendu comme il faut, troublerait l'ordre et dérangerait la savante harmonie. A la liberté il met trois conditions : la *spontanéité*, il faut que l'action naisse dans l'être où elle s'accomplit et que le principe n'en soit pas extérieur à lui ; la *contingence*, il faut que le contraire de cette action ne soit pas impossible métaphysiquement ; l'*intelligence*, il faut que l'être actif sache qu'il agit, qu'il ait l'aperception ou la conscience de son action. Ces conditions sont nécessaires sans contredit ; mais sont-elles suffisantes ? Leibniz n'oublie-t-il pas une quatrième et indispensable condition, et ne faut-il pas que l'action, qui est déjà tout cela, soit encore *libre ;* qu'elle ait non-seulement son principe en moi, mais pour principe et pour cause moi-même ; qu'elle soit éclairée, mais non *déterminée* par les motifs ; que la voyant se produire, j'aperçoive aussi la force qui la crée, et que cette conscience, qui accompagne l'exercice de la force, ait précédé l'acte et doive lui survivre ? autrement, je ne suis que spectateur et témoin, je ne suis pas acteur. En vain Leibniz se défend de toute imputation de fatalisme ; en vain il allègue la distinction de la *nécessité morale* ou *hypothétique*, et de la *nécessité géométrique* ou *absolue*, l'une qui n'établit qu'une certitude contingente, l'autre qui porte l'impossibilité du contraire. Cette distinction, vraie en soi, est bonne à justifier la liberté de Dieu, dont le choix, éclairé par une infaillible sagesse, est infaillible lui-même et cependant libre, libre parce qu'il est seulement éclairé et non déterminé, ou emporté, ou poussé par l'excellent motif qui l'éclaire. Il en va de même chez nous ; notre choix n'est pas libre

parce qu'il pourrait être autre qu'il n'est, parce que, au lieu d'agir par devoir, il n'était pas géométriquement impossible que nous agissions par intérêt, mais bien parce que ni l'intérêt ni le devoir n'avaient de puissance causatrice, que la cause et la puissance sont en nous-mêmes ; en sorte que ce n'est pas le motif le plus *fort* qui l'emporte, ni l'un ni l'autre n'étant *fort*, puisque ni l'un ni l'autre n'est une cause ; mais c'est la volonté qui rend l'un *fort*, en se déterminant pour lui, l'autre *faible*, en le négligeant ; la prétendue *force* des motifs ne préexiste pas à l'action, elle en dérive, et partant, ne peut pas la déterminer. Cette réponse est à peu près celle que Clarke faisait à Leibniz défendant la force des motifs, et appuyant ses explications de la comparaison consacrée des motifs et de l'âme avec les poids et la balance[1]. « Les motifs, ajoutait Leibniz, comprennent toutes les dispositions que l'âme peut avoir à » agir, et non-seulement les raisons, mais encore les *inclinations* » qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. » Ainsi, si l'esprit préférait l'inclination faible à la forte, il agirait » contre soi-même et autrement qu'il est disposé d'agir. » Et ailleurs[2] : « Toutes les fois que, dans toutes les circonstances prises » ensemble, la balance de la délibération est plus chargée d'un » côté que de l'autre, il est certain et infaillible que ce parti l'emportera..... A l'égard de la volonté, *le choix suit toujours la* » *plus grande inclination*, sous laquelle je comprends tant passions que raisons vraies ou apparentes. » De là à prétendre comme Platon que la vertu et le vice sont la science et l'ignorance, il n'y a pas loin ; et Leibniz confesse qu'il suffit de toujours bien juger pour toujours bien agir[3]. Par une conséquence naturelle, les peines et les récompenses de la loi sont un moyen de police, et non l'expression d'un jugement absolu de la raison ; les lois humaines menacent de châtier et de récompenser pour empêcher les mauvaises actions et avancer les bonnes ; il s'agit avant tout et seule-

[1] Lettres entre Leibniz et Clarke, cinquième écrit de Leibniz, § 13 et suiv.

[2] Lettre à Coste, p. 447, éd. Erdm.

[3] De vita beata, p. 72, éd. Erdm.

ment d'effrayer et d'allécher cette volonté capable d'inclinations qui la gouvernent[1]. D'ailleurs, si Leibniz avait bien connu le libre arbitre, aurait-il combattu, comme une preuve insignifiante, le *sentiment vif interne* que Descartes alléguait, en cela plus sage que son illustre disciple? Ce sentiment vif, cette conscience claire que l'homme a de sa liberté, n'en est-elle pas en effet la seule preuve, et une preuve suffisante? « Donnez, dit Leibniz, à une » aiguille aimantée la conscience de ses mouvements, elle pourra » croire qu'ils dépendent d'elle-même, ne sentant pas les attractions » insensibles de l'aimant terrestre, comme il arrive que les hommes » ne sentent pas les influences de leurs perceptions confuses ou » appétitions. » Nous répondons que l'aiguille ne se croirait pas libre, parce qu'elle ne verrait en elle que des mouvements et non une force capable de les produire, comme les hommes aperçoivent en eux l'entraînement des passions, sans songer à se l'imputer; mais les hommes qui voient cela en eux y voient autre chose encore, savoir une force dont ils ont la conscience immédiate et permanente, qu'ils saisissent en elle-même comme force, indépendamment de ses effets, avant eux et après eux; et c'est pourquoi ils se savent libres. Ici donc, la lumière de la conscience abandonne le philosophe, et le système s'obscurcit. Au lieu d'y tenir les yeux constamment ouverts, il semble que Leibniz ait tourné ailleurs ses regards; au lieu de chercher en lui-même les caractères de la force, sauf à ne lui laisser de ces caractères, quand il la mettra plus tard dans la nature, que ce qui en sera compatible avec les phénomènes observés, il semble qu'il transporte à l'âme les attributs devinés des forces fatales et aveugles qui peuplent l'empire de la nature.

Outre la conscience claire de ma volonté, j'ai la conscience confuse de son pouvoir sur les organes dont elle dispose; et, dans l'effort que je fais pour les mouvoir, cette conscience devient de plus en plus nette; l'expérience m'apprend les limites de ce pouvoir, et je suis convaincu en toutes façons que ma volonté est bien la cause réelle et efficace des mouvements qu'elle commande à mon corps.

[1] Nouv. Essais, p. 176 de la présente éd., et Théodicée, part. III, § 4, 324 et suiv.

Comment ma volonté opère, je l'ignore; je sais seulement qu'elle opère : le reste est le secret de Dieu; ou plutôt, il n'y a pas de secret. Dieu m'a doué de cette puissance efficace, et il est probable qu'il n'y a employé ni moyen ni détour; il a voulu que je puisse mouvoir mon bras, et c'est assez qu'il l'ait voulu pour que je le puisse. Aveuglé déjà sur l'efficace de la volonté à produire des résolutions internes, Leibniz ne sera pas plus clairvoyant sur sa vertu motrice. Aux yeux d'un cartésien, dominé par les idées préconçues de la raison, les phénomènes ne sont que des *apparences*, bonnes tout au plus à confirmer les raisons et les hypothèses que les raisons suggèrent. Si l'âme pouvait produire des mouvements dans le corps, ces mouvements volontaires, peut-être capricieux, dérangeraient la symétrie de l'univers et ces belles lois mathématiques du mouvement, dont la rigueur est inflexible comme celle de leurs preuves. Donc l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, non-seulement n'est pas un fait réel, ce n'est pas même un fait possible. D'ailleurs les deux substances diffèrent *toto genere;* comment l'une ferait-elle passer quelque chose dans l'autre? « Les monades n'ont pas de fenêtres par lesquelles quelque chose » y puisse entrer ou en sortir. Les accidents ne sauraient se déta- » cher ni se promener hors des substances, comme faisaient au- » trefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi, ni substance » ni accident ne saurait entrer de dehors dans une monade. » Ce principe de l'impossibilité d'action d'une substance sur une autre substance de nature différente n'est pas nouveau dans l'histoire de la philosophie; il remonte jusqu'à Empédocle, et peut-être plus haut [1]. Empédocle disait que *le semblable n'a pas d'action sur le dissemblable;* que *le même ne peut agir que sur le même*. Accepté comme un axiome par presque tous les philosophes anciens, ce principe avait engendré dans l'antiquité les *idées représentatives*, dans la scolastique les *espèces intentionnelles*. Les cartésiens lui donnent une forme et une valeur nouvelles; il confirme chez eux cette distinction si profondément et si glorieusement

[1] Voy. Fragments de Hamilton, traduits par Peisse, art. Reid et Brown.

aperçue entre l'âme et le corps; il la prononce davantage en lui donnant pour conséquence et pour marque l'impossibilité d'une action mutuelle. Cette impossibilité reconnue, comment expliquer la correspondance au moins apparente des mouvements du corps avec les passions de l'âme, des actions de l'âme avec les mouvements du corps que nous nommons *volontaires?* L'*influence physique* des scolastiques est insoutenable, puisque la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble. Descartes l'a bien vu, et déjà il avait recours à l'*assistance divine :* ses disciples, élevant à la hauteur d'un système ce simple aveu d'impuissance, en avaient fait la théorie des *causes occasionnelles*, où Dieu, présent à toute sa création, s'emploie sans cesse à remuer le corps comme l'âme le veut, et à donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande; en sorte que les mouvements du corps ou les volontés de l'âme sont l'*occasion* et non la *cause*, ou, si l'on veut, sont la *cause occasionnelle*, celles-ci des mouvements du corps, ceux-là des perceptions de l'âme. Leibniz convient du principe, mais ne goûte pas la conséquence : il n'est pas, selon lui, conforme à l'idée de la puissance de Dieu qu'il agisse toujours et que jamais son action ne produise un ouvrage accompli; il aurait construit une machine et il serait sans cesse occupé à en conduire les rouages. C'est d'ailleurs faire intervenir *Deum ex machina*, et introduire dans la nature un *miracle perpétuel*.

Mais s'il y avait une hypothèse qui, en sauvant la liberté de l'homme d'une influence extérieure impossible et chimérique, garantît en même temps les lois du monde d'un désordre inexplicable, qui, en conservant à Dieu sa puissance, relevât la perfection de sa sagesse; si cette hypothèse était *possible*, et que, possible, elle rendît raison du *réel;* démontrée *a priori* par sa beauté même, et *a posteriori* justifiée par les apparences, elle serait enfin le vrai système. Cette hypothèse est celle de l'*harmonie préétablie;* le besoin d'expliquer la correspondance de l'âme avec le corps a pu mettre sur la voie de la découverte; mais elle ne se fonde que sur les principes de l'entendement, et réunit dans un accord universel, dont cette correspondance n'est qu'un exemple et un cas particu-

lier, toutes les substances de l'univers. Dieu est sage; sa sagesse est parfaite et souveraine; donc il ne fait rien que d'excellent et de beau. Il a montré la fécondité de sa toute-puissance en créant un nombre infini de monades; il a dû manifester sa sagesse en établissant entre cette infinité de créatures, entre le nombre infini de leurs phénomènes et dans tout leur développement simultané ou successif, l'accord le plus invariable, l'ordre le plus beau et la plus admirable harmonie. Donc tout est lié, tout est harmonique en perfection dans les ouvrages de Dieu : la dernière des monades agit à chaque instant conséquemment à tous ses états passés, en vue de tous ses états futurs, et de concert avec toutes les autres monades de l'univers; en sorte que, dans l'état présent d'une seule d'entre elles, une intelligence assez pénétrante pourrait lire son passé, son avenir, tout ce qui arrive présentement dans ce monde infini, tout ce qui jamais y arrivera ou y est arrivé déjà. Cette harmonie est *préétablie*, c'est-à-dire que Dieu l'a concertée d'avance et constituée par un décret unique; les choses sont donc *préformées*, et Dieu, qui les porte à l'existence, y a lu de toute éternité la série de leurs modifications, de leurs mouvements, de leurs actions; dans toutes et dans chacune, tout se produit en vertu de leur nature, que la volonté de Dieu, de possible, a rendue actuelle. De là l'harmonie entre toutes les parties de la matière, entre l'avenir et le passé, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre la nature et la grâce, entre le règne des causes efficientes et le règne des causes finales.

L'âme de l'homme et son corps, formant un même *suppôt*, sont un fragment de l'univers, qui représente dans des proportions plus petites cette harmonie de l'ensemble : « Dieu a créé l'âme d'abord » de telle façon qu'elle doit se produire et se représenter par ordre » ce qui se passe dans le corps, et le corps aussi de telle façon » qu'il doit faire de soi-même ce que l'âme ordonne. De sorte que » les lois qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes » finales et suivant l'évolution des perceptions doivent produire » des images qui se rencontrent avec les impressions des corps » sur nos organes; et que les lois du mouvement dans le corps,

» qui s'entre-suivent dans l'ordre des causes efficientes, se ren-
» contrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de
» l'âme, que le corps est porté à agir dans le temps que l'âme le
» veut. »

Leibniz s'enchante lui-même de cette hypothèse; elle lui cause des ravissements d'admiration, et cette admiration, qui se reporte sur Dieu, l'auteur de tant de merveilles, lui est la meilleure preuve de la vérité du système. S'il en pouvait concevoir un autre plus beau et plus digne de la sagesse divine, il le préférerait; mais quoi de plus beau et de plus fécond! L'accord de tant de substances, dont aucune n'a d'influence sur les autres, ne suppose-t-il pas une cause générale dont elles dépendent toutes, et n'exige-t-il pas de cette cause une puissance et une sagesse infinies pour préétablir tous ces accords? L'hypothèse fournit donc une preuve inconnue jusqu'ici de l'existence de Dieu, et Leibniz ne songe pas qu'il fait peut-être un cercle prouvant l'harmonie par la sagesse de Dieu, et Dieu par la beauté de l'harmonie. Elle sauve notre liberté ou indépendance réelle; elle est d'un merveilleux usage dans la physique. D'ailleurs elle donne la seule explication intelligible de la communication des substances, et lève enfin cette grande difficulté jusqu'ici insoluble. Surtout elle a l'incomparable avantage de maintenir l'universalité des règles; et Leibniz aime les maximes qui se soutiennent et où il n'y a pas d'exceptions; il trouve dans leur simplicité féconde comme une marque de leur divinité, parce qu'en effet c'est un des caractères de la sagesse que la constance dans les mêmes desseins, et l'uniformité dans les moyens de les accomplir. Foucher, avec un sens parfait, lui objecte que cette hypothèse, possible peut-être, est tout au moins gratuite, que les faits ne la suggèrent pas, qu'elle vient après coup pour les expliquer, mais ne s'en tire point. Leibniz voit dans cette objection un éloge; il répond que toutes les hypothèses sont faites exprès et viennent après coup pour sauver les phénomènes et les apparences; et si la réponse satisfait peu, elle est au moins très-conséquente à l'esprit du système, très-conséquent lui-même à l'esprit général de la philosophie cartésienne.

Telle est l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Son arrêt est prononcé depuis longtemps, et elle n'est plus guère aujourd'hui qu'un de ces phénomènes historiques qu'on recherche par curiosité, pour leur bizarrerie plutôt que pour le profit qu'on en tire; et cependant il est permis d'excuser, sinon le système, au moins le philosophe, sinon la conséquence, au moins le principe. Le principe, c'est cette magnanime confiance dans la puissance de la raison s'élevant au-dessus du monde pour l'expliquer d'en haut, et se mettant à la place de Dieu pour pénétrer d'un coup ses secrets; c'est cette méthode hardie qui fait la gloire de toute école rationaliste, qui a engendré et qui soutient toutes les sciences mathématiques, que la physique elle-même ne répudie qu'au détriment de ses progrès, et dont la ruine, si elle était possible, serait pour l'esprit humain, même dans ses recherches expérimentales, la perte de toute lumière; mais elle est indestructible, comme l'esprit humain dont elle représente une face, et la meilleure, celle qui regarde du côté de Dieu; si Bacon n'en a pas triomphé, c'est qu'on ne triomphe pas de la nature humaine. Quant au philosophe, son excuse est dans ses écarts mêmes : il n'y a que les esprits médiocres qui sachent se toujours tenir dans les limites du bon sens, parce qu'en eux tout étant égal, rien ne domine, et par conséquent rien n'excède; sentir ou penser fortement, c'est presque toujours penser ou sentir exclusivement, de sorte qu'en philosophie quelque peu d'extravagance est presque toujours l'accompagnement du génie; Platon et Malebranche ont passé pour des fous aussi bien que Leibniz. D'ailleurs ces aberrations ont une autre utilité : elles enferment toutes cette profitable leçon que les meilleures choses ont leur défaut, les meilleurs principes leurs excès, et par là fixent de mieux en mieux à notre témérité les bornes infranchissables de la puissance intellectuelle de l'homme.

Parti de la nature humaine, sciemment ou à son insu, Leibniz, de ce point fixe, ou s'élève à Dieu ou descend la série des créatures, toujours fidèle à ces principes suprêmes dont l'universelle suffisance à expliquer les choses fait à ses yeux la principale excellence. Nous ne pouvons le suivre dans les détours de cette longue

course; mais, pourvus comme nous le sommes de la doctrine sur la nature humaine, il nous devient aisé à cette lumière de reconnaître la route, et d'y marquer la limite de chaque région distincte.

La nature ne va pas par sauts, disait l'école. Leibniz répète et adopte le principe : n'en faisons-nous pas l'expérience au dedans de nous, où se déroule sans interruption la chaîne continue de nos perceptions? Puis la *loi de continuité*, c'est ainsi qu'il la nomme, est très-conforme à la sagesse de Dieu : l'enchaînement et la gradation, c'est déjà de l'ordre; et au contraire, le *vide des formes*, comme disaient les scolastiques, est quelque chose d'inculte, c'est un défaut d'agencement [1]. Leibniz en tire *a priori* cette conséquence négative qu'il n'y a pas d'atomes de matière, contre Epicure et Gassendi, et que les bêtes ne sont pas de pures machines, contre Descartes; car il y aurait un abîme entre l'atome matériel, incapable de perception et d'appétit, et l'être vivant, d'une part; il y en aurait un autre, et plus profond, entre l'âme humaine et toutes les créatures, d'autre part. Conséquence positive : il y a des âmes au-dessous de l'âme humaine; il y en a jusqu'au bout de la chaîne des êtres; le tout est d'en marquer les degrés par leurs attributs.

Le corps, le corps brut est déjà animé. Simple, il est l'union intime et indissoluble de deux principes concréés, savoir : la forme, la force, l'*entéléchie* d'abord; puis la *matière première*, qui n'est autre chose que cette puissance passive d'où naît l'inertie, comme l'entéléchie est la puissance active. Puisque l'entéléchie est force, et qu'il est de l'essence de la force d'agir, elle n'est jamais dans un absolu repos; les expériences de Boyle le prouvent d'ailleurs; donc, elle est vivante. A l'action interne qui a son principe dans la monade, répond, en vertu de l'harmonie préétablie, l'action externe des autres monades. Or, cette correspondance de l'externe et de l'interne, cette représentation de l'externe dans l'interne, du composé dans le simple, de la multitude dans l'unité,

[1] Epist. ad Wagnerum, § 6, p. 467, éd Erdm.



constitue la *perception*. Maine de Biran a justement remarqué que cette prétendue perception de la monade ne se peut comprendre que comme une pure dénomination extrinsèque, et non comme une qualité de la monade elle-même, laquelle représente l'univers, et en est, si l'on veut, le *miroir vivant*, mais seulement pour l'intelligence supérieure qui sait y lire. Le secret de cette méprise n'est-il pas dans une faute psychologique de Leibniz, qui admet sur la foi d'un raisonnement que l'âme humaine a des perceptions sans conscience, comme si la conscience n'était pas l'inséparable mode de tout fait intellectuel, comme si l'abstraction de la conscience n'entraînait pas la destruction même du fait? Quoi qu'il en soit, la monade de Leibniz est douée d'action, de perception, et par conséquent d'appétit, puisque l'appétit n'est que la tendance, le *conatus* pour passer d'un acte à un autre, d'une perception à une perception différente.

Le corps composé est un agrégat de monades : il y a dans chacun une infinité réelle de simples, et il n'est aucune partie ou partie de partie qui n'en contienne à l'infini. La connexion de tous les mouvements conspirants des monades simples qui forment le composé, c'est ce qui fait la cohésion; car la séparation ne peut se faire sans qu'il en résulte une certaine perturbation des mouvements, à laquelle il s'oppose toujours quelque résistance. L'agrégation des monades est-elle maintenue par quelque lien substantiel, par un *vinculum substantiale*, qui donnerait à la matière *seconde* une sorte d'unité réelle, différente de l'unité physique, de celle d'un tas de pierres par exemple? Si oui, quelle est la nature de ce lien? Si non, les corps ne sont, comme chez Platon, que de purs phénomènes. Nous renvoyons sur ces questions à la curieuse correspondance de Leibniz avec le P. Desbosses.

La plante, l'animal, l'être *organique* en un mot est un agrégat de monades substantifié (*substantiatum*) où il y a une monade dominante. Cette monade dominante n'est pas invariablement attachée à la même portion de matière seconde; celle-ci au contraire s'écoule perpétuellement comme un fleuve : elle change, augmente



et diminue; au milieu de ces changements, l'animal persiste, toujours lié à quelque corps organique; sa mort apparente n'est que l'enveloppement ou la diminution de ses organes, comme sa naissance n'a été que leur accroissement ou leur développement. L'animal développé contient en lui une infinité de germes, animalcules déjà organiques, qui viendront à la naissance, quand leur jour aura lui, et qui sont ce qu'était dans les semences celui-là même qui les contient aujourd'hui, attaché à un corps, mais invisible par sa ténuité. L'animal marque une forme de l'existence supérieure à la forme précédente, il possède une âme dans un sens plus vrai que la monade pure, et vit d'une espèce de vie plus noble, la vie *sensitive*. A la faculté de percevoir s'ajoute en effet la faculté de *sentir*, qui suppose l'*attention* et la *mémoire*, et qui constitue une sorte d'intelligence empirique, la seule même dont quelques hommes se servent. Et c'est ici surtout que devient manifeste le vice de la philosophie cartésienne et la supériorité des hypothèses nouvelles : déjà démentie par les raisons, celle-là, en refusant toute espèce d'âme aux animaux, s'oppose de plus ici aux croyances du sens commun.

Nous voilà donc graduellement, et sans franchir aucun intermédiaire, revenus jusqu'à l'homme. A la perception et à l'appétit qui est déjà dans la monade simple, premier élément de toute matière, ajoutez la mémoire, l'attention, le sentiment, et, d'un mot, l'*expérience*, voilà l'animal : à l'expérience ajoutez encore la raison, qui est la faculté de concevoir les vérités universelles et d'en tirer des conséquences, et, de plus, que toutes ces facultés se redoublent dans l'*aperception* de la conscience, qui est notre exclusif privilége, voilà l'homme. La conscience et la raison sont ses titres : par elles, il entre en société avec Dieu et devient citoyen de la république des esprits; par elles aussi, capable de conserver dans la vie future le souvenir de la vie actuelle, il est destiné à cette immortalité morale qui est la vraie immortalité de bonheur pour l'homme juste et de maux pour le méchant, tandis que l'animal, destitué de la conscience, est seulement indestructible, mais non immortel.

Un pas de plus, et nous voici à Dieu; nous voici introduits dans

cet admirable livre, le plus savant, le plus beau, et, ce qui vaut mieux, le plus sensé qu'on ait écrit sur le plus grand sujet qui puisse occuper l'esprit humain; nous voulons parler de la *Théodicée* de Leibniz, qu'il faut renoncer à analyser, parce que nul effort d'analyse ne réussirait à rendre la salutaire impression de ses beautés ou à extraire le suc abondant de cette fortifiante nourriture.

Le principe de la raison suffisante nous élève à Dieu : « il est la » première raison des choses, car celles qui sont bornées, comme » tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes » et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire. Il faut » donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'as- » semblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher » dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, » et laquelle, par conséquent, est nécessaire et éternelle. » Puis, Dieu conçu par la raison comme l'être absolu et infini, c'est la connaissance de nous-mêmes, c'est encore la notion de notre propre nature qui en complète et, pour ainsi dire, en remplit l'idée; ses attributs, ce sont les nôtres élevés à l'infinité, et, par conséquent, de nos attributs ceux-là seulement qui ne se détruisent pas par l'infinitude. « Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections, » ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les » perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède » sans bornes : il est un océan dont nous n'avons reçu que des » gouttes; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, » quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, » les proportions, l'harmonie nous enchantent : la peinture et la » musique en sont des échantillons. Dieu est tout ordre; il garde » toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie univer- » selle : toute la beauté est un épanchement de ses rayons. »

Dieu est donc intelligence : « car ce monde qui existe étant con- » tingent, et une infinité d'autres mondes étant également possi- » bles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, il » faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces » mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport

» d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être » autre chose que l'entendement, qui en a les idées. » Son entendement est la région des vérités éternelles, et ce que l'esprit borné de l'homme en conçoit trouve ainsi en Dieu la raison de son absolue et universelle vérité. Le géomètre, combinant et mesurant les possibles, par là s'assimile à Dieu et devient comme le confident de ses secrets.

Dieu est puissant : car entre les mondes possibles il en a déterminé un, et cela ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance qui en rend la volonté efficace. Sa puissance est infinie; et, tandis que dans toutes les substances créées il n'y a que des actions mêlées de passions, point de force active sans matière, Dieu est un acte pur. Il agit librement, mais sagement; son choix est infaillible, certain, déterminé, parce que sa sagesse, qui le dicte, est infaillible elle-même; mais il ne laisse pas d'être libre. Dans sa sagesse est la raison de l'harmonie des lois de la nature, comme dans sa liberté la racine de leur contingence. Donc, ni son intelligence ne limite sa liberté, et ce n'est pas être assujetti à l'absurde *fatum* de Sraton et de Spinoza que voir certainement le bien et certainement aussi le pratiquer; ni sa liberté ne va contre sa sagesse ou sa justice, et c'est en faire un tyran que de prétendre qu'il agit sans raison et par caprice; que la justice qu'il a instituée parmi les hommes est arbitraire, ou qu'étant la même pour lui que pour nous, il la viole quand bon lui semble, et la respecte quand il lui plaît. La justice et la vérité sont les mêmes en Dieu et dans l'esprit des hommes qui participent de loin à son intelligence : Dieu ne va pas contre elles, parce que ce serait aller contre sa nature.

« La puissance de Dieu va à l'*être*, la sagesse ou l'entendement » au *vrai*, et la volonté au *bien*. Et cette cause intelligente doit » être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en puis» sance, en sagesse, en bonté. Et comme tout est lié, il n'y a pas » lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source » des essences, et sa volonté est l'origine des existences. Voilà en

» peu de mots la preuve d'un Dieu unique, avec ses perfections, » et, par lui, l'origine des choses. »

Ainsi, le procédé de Leibniz, dans la *Théodicée*, est le même que partout : c'est la raison, c'est l'entendement qui donne Dieu et son infinité; elle le donne *a priori*, et cette preuve de son existence en est la preuve unique et suffisante. Contestez-la, et Dieu est nié. L'expérience ne donne que le fini; et du fini aucun effort de logique ne saurait faire sortir l'infini. L'athéisme, ou un anthropomorphisme mesquin et ridicule qui ne vaut pas mieux, est la seule théodicée légitime et conséquente de l'empirisme.

Dieu conçu, ses attributs posés, sa providence comprise, l'*optimisme* s'ensuit, comme la conséquence la plus rigoureuse du plus absolu principe. « Or cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. » Donc, tout est, dans l'ouvrage de Dieu, le mieux fait et le mieux gouverné qu'il se puisse; tout est bien, et ce monde est le meilleur des mondes, comme Dieu est le meilleur des maîtres. Voilà la vérité, la vérité certaine et sans exception; l'expérience bien dirigée la justifie. Dans ce monde, le savant découvre de ravissantes harmonies qui élèvent sa pensée vers Dieu et lui en font mieux connaître la sagesse; et, en se considérant lui-même et ses semblables, l'homme trouve dans son excellente nature des motifs d'aimer le Créateur pour sa bonté, autant qu'il l'admire pour sa grandeur, et, s'il est juste, il adorera cette providence qui lui a assigné le plus beau rôle sur la terre, et qui a promis à sa vertu une immortalité de bonheur. Que si maintenant, au milieu de cette harmonie sublime, les faibles yeux de l'homme lui semblent découvrir quelques imperfections; si dans cette cité de Dieu, dans ce parfait État, administré par le meilleur des monarques, il lui paraît quelquefois qu'il y a moins de vertu qu'il ne se pourrait, moins de bonheur que son ambition n'en désire, des crimes sans châtiments et de bonnes actions sans récompenses proportionnées, ira-t-il, préférant son jugement borné à la sagesse de Dieu, l'accuser audacieusement de méchanceté et d'impuissance?

Opposera-t-il au témoignage clair et direct de l'entendement la petite étendue de ses expériences? Mettra-t-il l'apparent au-dessus du réel, et les incertaines dépositions de ses sens au-dessus des universelles vérités de la raison? Assurément ce serait volontairement accepter la pire de toutes les folies. Que l'homme cherche donc, et qu'il regarde encore; qu'il essaye, s'il le peut, de résoudre cette apparente contradiction du fait avec le droit, de l'expérience avec la raison; qu'il fasse comme le physiologiste, qui, assuré de ne trouver aucun organe inutile, cherche sans se lasser le but et la fonction de chacun, et, s'il ne la démêle tout d'abord, poursuit avec opiniâtreté sa recherche infructueuse, comme persuadé que l'expérience, lui montrant un organe sans destination, ne doit pas prévaloir contre la raison lui imposant de croire qu'il en a une, et que cette destination est bonne. Et si, après tous ses efforts pour concilier la sagesse divine avec l'apparent désordre du monde, la providence et la bonté de Dieu avec les troubles apparents eux-mêmes de la république des esprits, l'obscurité demeure, qu'il confesse son ignorance et qu'il se contente d'attribuer à la faiblesse trop bien connue, trop souvent éprouvée de son esprit fini, l'impuissance où il est de pénétrer le mystère. « Tous les inconvénients » et toutes les objections ne peuvent faire qu'on ne doive croire » raisonnablement, quand même on ne le saurait pas démonstra- » tivement, qu'il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, » rien de si juste que ses jugements, rien de si pur que sa sain- » teté, et rien de plus immense que sa bonté. »

Maintenant, les objections peuvent venir; d'avance, elles sont déclarées nulles et de nulle valeur. C'est le devoir du philosophe de les peser, et, s'il le peut, de les résoudre; mais si quelques-unes déconcertent son esprit et résistent à tous ses efforts, c'est son devoir aussi de se résigner et d'attendre une plus pure lumière qui ne luira à ses yeux qu'après cette vie. Leibniz a-t-il toujours réussi à dénouer les sophismes de Bayle? a-t-il toujours triomphé de l'éternelle objection du mal? Il le croit, mais il nous est permis d'en douter; et si les limites de cette préface le permettaient, nous oserions contester quelques-unes de ses réponses. Peut-être que leur

faiblesse s'expliquerait aisément par l'obscurité dans laquelle est resté ce grand esprit sur la véritable destinée de l'homme ici-bas : le mal est une invincible objection contre la doctrine qui place dans le bonheur la fin de l'humanité sur cette terre; il est une nécessité pour le système qui la fait consister dans le mérite obtenu par le sacrifice, et à créer sa personnalité par la lutte et le travail, en dépit de tous les obstacles, au mépris de toutes les douleurs ! Et si Leibniz, aveugle sur ce point, comme il a été convaincu de l'être sur le fait de la liberté, identifie la sagesse avec la science du bonheur [1], comment aurait-il aperçu la vraie raison du mal, du mal moral qui est la conséquence de notre libre arbitre, nécessaire lui-même à notre qualité d'agent moral; du mal physique qui est bien, si l'on veut, la conséquence du mal moral, mais qui est d'abord et surtout la condition du mérite? Quoi qu'il en soit, Leibniz s'est comme prémuni, et il nous a prémunis nous-mêmes, contre la faiblesse ou la fausseté de ses propres arguments, par cette magnifique apologie de la Providence justifiée *a priori*, et au nom de la raison, de tous les torts que l'impiété de ses adversaires lui reproche, et que la maladresse toujours excusable de ses défenseurs laisse peser sur elle. Par sa sûre et géométrique méthode, par l'indestructible vérité de l'optimisme, la Théodicée reste, malgré quelques erreurs, le plus solide monument que des mains humaines aient jamais élevé à la gloire de Dieu.

Avant d'écrire ce grand livre, où la raison la plus haute et la foi la plus vive, fraternellement alliées, se soutiennent et s'éclairent mutuellement, Leibniz avait réglé leurs droits respectifs; et avec cette hardiesse d'un esprit plein de confiance dans les éternels principes de la vérité, il avait du premier coup posé, par ces simples paroles, leur accord nécessaire : « L'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire; la raison est l'enchaînement des vérités où l'esprit humain peut atteindre naturellement. Or, deux vérités ne peuvent se contredire; donc la foi est d'accord avec la raison. » Se peut-il qu'on oublie si vite de si

[1] Voy. De notionibus juris et justitiæ, p. 118, éd. Erdm. — Comp. de vita beata, p. 74, ibid, et Lettre à Hanschius sur le platonisme, p. 446.

bonnes leçons! Se peut-il qu'un zèle ignorant ou des ambitions malveillantes s'évertuent aujourd'hui à rallumer une guerre éteinte, et à perpétuer le divorce que la sagesse de Leibniz déclarait impossible! Imitez cette noble modération qui laisse à la raison son droit imprescriptible de libre recherche, laissez-la se travailler à résoudre les éternels problèmes, et soyez sûr que tôt ou tard, à travers beaucoup d'écueils et après quelques chutes, elle arrivera au but, et aura recueilli sur le chemin quelques parcelles de la vérité; et, si peu qu'il y en ait, respectez la vérité qui est Dieu lui-même, et dont son entendement est la région. La raison est un don de ses mains, et c'est pour en participer avec lui qu'il nous a fait ce don; soupçonner ou condamner tout à fait la puissance de la raison, c'est condamner ou soupçonner Dieu et proférer un blasphème. Laisser dépérir dans nos âmes cette raison, par laquelle surtout il nous a faits à son image, c'est mépriser les dons de Dieu et manquer à ses commandements.

La doctrine dont nous venons d'esquisser quelques traits a fait en France, à l'époque de son apparition, peu de prosélytes. Le XVII[e] siècle et la première moitié du XVIII[e] appartiennent chez nous à Descartes et à Malebranche; les esprits leur étaient encore trop dévoués pour apercevoir dans ce cartésianisme réformé une légitime application des principes du maître, avec un développement plus riche et plus vrai de ces mêmes principes, une continuation et un progrès. Plus tard, Descartes lui-même fut supplanté, et le cartésianisme comme banni de sa terre natale. Il dut céder la place à une doctrine étrangère, et on n'en parla plus que pour en médire. Avec le principe on attaqua les conséquences; avec le maître, les disciples; et Leibniz eut sa part de ces attaques. L'optimisme succomba sous les spirituelles railleries de Voltaire, et les esprits superficiels de ce temps prirent pour une démonstration de sa fausseté l'histoire des maux du pauvre et innocent Candide. D'ailleurs la société française, à l'approche d'une crise, commençait à ressentir de croissantes inquiétudes et un étrange malaise; on ne pouvait guère écouter Leibniz prêchant que tout est bien, quand on voyait autour de soi tout aller mal. Leibniz donnait beau-

coup à Dieu et peu à l'homme; il l'engageait à ne pas se croire le seul ni le plus digne habitant de la cité de Dieu; et les hommes, s'apprêtant à refaire eux-mêmes leurs institutions, leurs lois et leur culte, voulaient, au contraire, qu'on leur démontrât leur dignité et leur puissance, afin de s'encourager au combat. Les doctrines de Leibniz n'eurent donc point d'écho, et ce fut le tort des temps, qui appelaient une philosophie, moins vraie peut-être, mais mieux appropriée à la disposition des esprits.

Ces temps ne sont plus : une école nouvelle s'est élevée sur les ruines de celle de Condillac, et son premier devoir, son premier soin a été, après la lutte, de renouer la tradition française en rappelant Descartes. On sait aujourd'hui avec quelle faveur fut accueillie, avec quel succès fut accomplie cette patriotique entreprise. Mais il reste beaucoup à faire pour Leibniz, à qui nous devons beaucoup aussi. Un écrit de M. de Biran[1], très-profond, mais couvert d'obscurité, quelques pages éloquentes de M. Cousin[2], ne nous acquittent pas envers Leibniz; celles-ci inspirent le goût de le lire et préparent à le comprendre; celui-là en suppose la lecture. Et cependant, c'est M. Cousin qui l'a dit lui-même, Leibniz est le fondateur et le plus grand praticien de l'éclectisme; il est le disciple de notre plus ancien maître, de Descartes : il est le maître de nos maîtres nouveaux. La France doit donc encore à Leibniz une édition complète de ses œuvres; et la France seule peut l'entreprendre. Espérons qu'il se rencontrera bientôt une âme assez courageuse et assez dévouée à la philosophie, un esprit assez intelligent et assez étendu pour une tâche aussi difficile et aussi belle. Cette mince publication y fera peut-être songer; et, en tout cas, elle contribuera à répandre dans la jeunesse studieuse de nos classes le goût des bons livres et des lectures difficiles : Leibniz, mieux que personne, leur donnera ces habitudes viriles de la pensée et du langage qui font les hommes capables et distingués. Telle a été, en dirigeant l'impression de ce livre, notre unique ambition.

AMÉDÉE JACQUES.

[1] Œuvres de M. de Biran, publiées par M. Cousin, t. I.

[2] Vict. Cousin, Cours de 1829, t. I, douzième leçon.



NOUVEAUX ESSAIS

SUR

L'ENTENDEMENT HUMAIN[1].

AVANT-PROPOS.

L'*Essai sur l'entendement humain*, donné par un illustre Anglais, étant un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps, j'ai pris la résolution d'y faire des remarques, parce qu'ayant assez médité depuis longtemps sur le même sujet et sur la plupart des matières qui y sont touchées, j'ai cru que ce serait une bonne occasion d'en faire paraître quelque chose sous le titre de *Nouveaux Essais sur l'entendement*, et de procurer une entrée plus favorable à mes pensées en les mettant en si bonne compagnie. J'ai cru aussi pouvoir profiter du travail d'autrui, non-seulement pour diminuer le mien, mais encore pour ajouter quelque chose à ce qu'il nous a donné, ce qui est plus facile que de commencer et de travailler à nouveaux frais en tout.

Il est vrai que je suis souvent d'un autre avis que lui ; mais, bien

[1] Les *Nouveaux Essais* ont été composés par Leibnitz vers l'an 1704 ; la mort de Locke, survenue cette année même, détourna l'auteur du projet de les publier. « M. Hugony, dit-il dans une lettre, a vu aussi mes réflexions assez étendues sur » l'ouvrage de M. Locke qui traite de l'entendement de l'homme. Mais je me suis » dégoûté de publier des réfutations des auteurs morts, quoiqu'elles dussent pa- » raître durant leur vie et être communiquées à eux-mêmes. » Il n'a paru jusqu'ici des *Nouveaux Essais* que deux éditions, l'une dans la collection de Rud. Eric Raspe, *OEuvres philosophiques de feu M. Leibnitz*, Amst. et Leips., 1765 ; l'autre dans la nouvelle publication de M. Erdmann, *Leibnitii Opera philosophica*, Berol., 1839.

loin de disconvenir pour cela du mérite de cet écrivain célèbre, je lui rends justice, en faisant connaître en quoi et pourquoi je m'éloigne de son sentiment, quand je juge nécessaire d'empêcher que son autorité ne prévaille sur la raison en quelques points de conséquence. En effet, quoique l'auteur de l'*Essai* dise mille belles choses que j'applaudis, nos systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon, quoique nous nous éloignions en bien des choses l'un et l'autre de la doctrine de ces deux anciens. Il est plus populaire, et moi je suis forcé quelquefois d'être un peu plus acroamatique et plus abstrait; ce qui n'est pas un avantage à moi, surtout écrivant dans une langue vivante. Je crois cependant qu'en faisant parler deux personnes, dont l'une expose les sentiments tirés de l'*Essai* de cet auteur, et l'autre y joint mes observations, le parallèle sera plus au gré du lecteur que ne le seraient des remarques toutes sèches dont la lecture aurait été interrompue à tout moment par la nécessité de recourir à son livre pour entendre le mien. Il sera bon de confronter encore quelquefois nos écrits et de ne juger de ses sentiments que par son propre ouvrage, quoique j'en aie conservé ordinairement les expressions. Il est vrai que la sujétion que donne le discours d'autrui, dont on doit suivre le fil en faisant des remarques, a fait que je n'ai pu songer à attraper les agréments dont le dialogue est susceptible; mais j'espère que la matière réparera le défaut de la façon.

Nos différends sont sur des objets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*), selon Aristote et l'auteur de l'*Essai*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école, et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (Rom. II, 15), où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs. Les stoïciens appe-

laient ces principes *notions communes*, *prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les mathématiciens les appellent *notions communes* (κοινὰς ἐννοίας). Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommait *semina æternitatis ; item* Zopyra, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil ; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires. D'où il naît une autre question, savoir : si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Car, si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons en quelque chose de notre part. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même. Par exemple, les Grecs et les Romains et tous les autres peuples ont toujours remarqué qu'avant le décours de vingt-quatre heures le jour se change en nuit et la nuit en jour. Mais on se serait trompé si l'on avait cru que la même règle s'observe partout, puisqu'on a vu le contraire dans le séjour de Nova-Zembla. Et celui-là se tromperait encore qui croirait que c'est au moins, dans nos climats, une vérité nécessaire et éternelle, puisqu'on doit juger que la terre et le soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un temps où ce bel astre ne sera plus, avec tout son système, au moins en sa présente forme. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques

pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. C'est ce qu'il faut bien distinguer, et c'est ce qu'Euclide a si bien compris en montrant par la raison ce qui se voit assez par l'expérience et par les images sensibles. La logique encore, avec la métaphysique et la morale, dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités, et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album*, sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique, pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long. C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives; en quoi la faculté que les bêtes ont de faire des consécutions est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans être pour cela capables de juger si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attraper les bêtes, et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Des personnes devenues habiles par l'âge et par l'expérience n'en sont pas même exemptes lorsqu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme cela est arrivé à quelques-uns dans les affaires civiles et militaires, parce qu'on ne considère point assez que le

monde change et que les hommes deviennent plus habiles en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre de raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imaginations et un passage d'une image à une autre; parce que, dans une rencontre nouvelle qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet parce que leurs images le sont dans la mémoire. Il est bien vrai que la raison conseille qu'on s'attende pour l'ordinaire de voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé, mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible; et le succès peut cesser quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons qui l'ont maintenu changent. Pour cette raison, les plus sages ne s'y fient pas tant qu'ils ne tâchent de pénétrer, s'il est possible, quelque chose de la raison de ce fait pour juger quand il faudra faire des exceptions. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires, ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites; de sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires distingue encore l'homme de la bête.

Peut-être que notre habile auteur ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment. Car, après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées prises dans un certain sens, il avoue pourtant, au commencement du second et dans la suite, que les idées qui n'ont point leur origine dans la sensation viennent de la réflexion. Or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire; et qu'il y ait en nous *être*, *unité*, *substance*, *durée*,

changement, *action*, *perception*, *plaisir*, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus, à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées, avec tout ce qui en dépend? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou de tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les philosophes; car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent.

Il semble que notre habile auteur prétende qu'il n'y ait rien de *virtuel* en nous, et même rien dont nous nous apercevions toujours actuellement. Mais il ne peut pas prendre cela à la rigueur; autrement son sentiment serait trop paradoxe, puisque, encore que les habitudes acquises et les provisions de notre mémoire ne soient pas toujours aperçues et même ne viennent pas toujours à notre secours au besoin, nous nous les remettons souvent aisément dans l'esprit à quelque occasion légère qui nous en fait souvenir, comme il ne nous faut que le commencement d'une chanson pour nous faire ressouvenir du reste. Il limite aussi sa thèse en d'autres endroits, en disant qu'il n'y a rien en nous dont nous ne nous soyons au moins aperçus autrefois. Mais outre que personne ne peut assurer par la seule raison jusqu'où peuvent être allées nos aperceptions

passées, que nous pouvons avoir oubliées, surtout suivant la réminiscence des platoniciens, qui, toute fabuleuse qu'elle est, n'a rien d'incompatible avec la raison toute nue; outre cela, dis-je, pourquoi faut-il que tout nous soit acquis par les aperceptions des choses externes, et que rien ne puisse être déterré en nous-mêmes? Notre âme est-elle donc seule si vide, que, sans les images empruntées du dehors, elle ne soit rien? Ce n'est pas là, je m'assure, un sentiment que notre judicieux auteur puisse approuver. Et où trouvera-t-on des tablettes qui ne soient quelque chose de varié par elles-mêmes? Verra-t-on jamais un plan parfaitement uni et uniforme? Pourquoi donc ne pourrions-nous pas fournir aussi à nous-mêmes quelque objet de pensée de notre propre fonds, lorsque nous y voudrons creuser? Ainsi je suis porté à croire que, dans le fond, son sentiment sur ce point n'est pas différent du mien, ou plutôt du sentiment commun, d'autant qu'il reconnaît deux sources de nos connaissances, les sens et la réflexion.

Je ne sais s'il sera si aisé d'accorder cet auteur avec nous et avec les cartésiens, lorsqu'il soutient que l'esprit ne pense pas toujours, et particulièrement qu'il est sans perception quand on dort sans avoir des songes. Il dit que puisque les corps peuvent être sans mouvement, les âmes pourront bien être aussi sans pensée. Mais ici je réponds un peu autrement qu'on n'a coutume de faire. Car je soutiens que naturellement une substance ne saurait être sans action, et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement. L'expérience me favorise déjà, et on n'a qu'à consulter le livre de l'illustre M. Boyle contre le repos absolu, pour en être persuadé. Mais je crois que la raison y est encore, et c'est une des preuves que j'ai pour détruire les atomes. D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion; c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part; mais, jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir dans l'assemblage, au moins confusé-

ment. C'est ainsi que la coutume fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps; mais les impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupants. Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis, pour ainsi dire, de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent et nous fait remarquer, par exemple, quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant, dans ce cas d'avertissement, qu'après quelque intervalle, tout petit qu'il soit. Pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. D'ailleurs on ne dort jamais si profondément qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus; et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement, qui est petit; comme on ne romprait jamais une corde

par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraisse pas.

Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers :

> Quæ sint, quæ fuerint, quæ mox ventura trahantur.

Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent; et elles se peuvent connaître par un esprit supérieur, quand même cet individu ne les sentirait pas, c'est-à-dire lorsque le souvenir exprès n'y serait plus. Elles donnent même le moyen de retrouver le souvenir, au besoin, par des développements périodiques qui peuvent arriver un jour. C'est pour cela que la mort ne saurait être qu'un sommeil, et même ne saurait en demeurer un, les perceptions cessant seulement d'être assez distinguées et se réduisant à un état de confusion, dans les animaux, qui suspend l'aperception, mais qui ne saurait durer toujours.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps, et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des unes sur les autres, et qui, au jugement de l'auteur du plus beau des dictionnaires, exalte la grandeur des perfections divines au delà de ce qu'on en a jamais conçu. Après cela, je dois encore ajouter que ce sont ces petites perceptions qui

nous déterminent en bien des rencontres sans qu'on y pense, et qui trompent le vulgaire par l'apparence d'une *indifférence d'équilibre*, comme si nous étions indifférents à tourner, par exemple, à droite ou à gauche. Il n'est pas nécessaire que je fasse aussi remarquer ici, comme j'ai fait dans le livre même, qu'elles causent cette inquiétude, que je montre consister en quelque chose qui ne diffère de la douleur que comme le petit diffère du grand, et qui fait pourtant souvent notre désir et même notre plaisir, en lui donnant comme un sel qui pique. Ce sont les mêmes parties insensibles de nos perceptions sensibles qui font qu'il y a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs, et autres qualités sensibles, et entre les mouvements dans les corps, qui y répondent; au lieu que les cartésiens, avec notre auteur, tout pénétrant qu'il est, conçoivent les perceptions que nous avons de ces qualités comme arbitraires, c'est-à-dire comme si Dieu les avait données à l'âme suivant son bon plaisir, sans avoir égard à aucun rapport essentiel entre les perceptions et leurs objets; sentiment qui me surprend, et qui me paraît peu digne de la sagesse de l'auteur des choses, qui ne fait rien sans harmonie et sans raison.

En un mot, les *perceptions insensibles* sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique que les corpuscules dans la physique; et il est également déraisonnable de rejeter les unes et les autres, sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que *la nature ne fait jamais de sauts*. J'appelais cela *la loi de la continuité*, lorsque j'en parlais autrefois dans les Nouvelles de la république des lettres; et l'usage de cette loi est très-considérable dans la physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand, et à rebours, par le médiocre, dans les degrés comme dans les parties; et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit, comme on n'achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur avant que d'avoir achevé une ligne plus petite, quoique jusqu'ici ceux qui ont donné les lois du mouvement n'aient point observé cette loi, croyant qu'un corps peut recevoir en un

moment un mouvement contraire au précédent. Tout cela fait bien juger que les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement, c'est peu connaître l'immense subtilité des choses, qui enveloppe toujours et partout un infini actuel.

J'ai aussi remarqué qu'en vertu des variations insensibles, deux choses individuelles ne sauraient être parfaitement semblables, et qu'elles doivent toujours différer plus que *numero*, ce qui détruit les tablettes vides de l'âme, une âme sans pensée, une substance sans action, le vide de l'espace, les atomes et même des parcelles non actuellement divisées dans la matière; l'uniformité entière dans une partie du temps, du lieu, ou de la matière; les globes parfaits du second élément, nés des cubes parfaits originaires, et mille autres fictions des philosophes, qui viennent de leurs notions incomplètes, que la nature des choses ne souffre point, et que notre ignorance et le peu d'attention que nous avons à l'insensible fait passer, mais qu'on ne saurait rendre tolérables, à moins qu'on ne les borne à des abstractions de l'esprit, qui proteste de ne point nier ce qu'il met à quartier et qu'il juge ne devoir point entrer en quelque considération présente. Autrement, si on l'entendait tout de bon, savoir, que les choses dont on ne s'aperçoit pas ne sont point dans l'âme ou dans le corps, on manquerait, en philosophie comme en politique, en négligeant τὸ μικρὸν, les progrès insensibles; au lieu qu'une abstraction n'est pas une erreur, pourvu qu'on sache que ce qu'on dissimule y est. C'est comme les mathématiciens en usent quand ils parlent des lignes parfaites, qu'ils nous proposent des mouvements uniformes et d'autres effets réglés, quoique la *matière* (c'est-à-dire le mélange des effets de l'infini qui nous environne) fasse toujours quelque exception. Pour distinguer les considérations, pour réduire les effets aux raisons, autant qu'il nous est possible, et pour en prévoir quelques suites, on procède ainsi; car plus on est attentif à ne rien négliger des considérations que nous pouvons régler, plus la pratique répond à la théorie. Mais il n'appartient qu'à la suprême raison, à qui rien n'échappe, de comprendre distinctement tout l'infini, toutes

les raisons et toutes les suites. Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connaître confusément, et de savoir au moins distinctement qu'elles sont; autrement, nous jugeons fort mal de la beauté et de la grandeur de l'univers, comme aussi nous ne saurions avoir une bonne physique qui explique la nature des choses en général, et encore moins une bonne pneumatique qui comprenne la connaissance de Dieu, des âmes, et des substances simples en général.

Cette connaissance des perceptions insensibles sert aussi à expliquer pourquoi et comment deux âmes humaines ou deux choses d'une même espèce ne sortent jamais parfaitement semblables des mains du Créateur, et ont toujours chacune son rapport originaire aux points de vue qu'elles auront dans l'univers. Mais c'est ce qui suit déjà de ce que j'avais remarqué de deux individus, savoir : que leur *différence est toujours plus que numérique*. Il y a encore un autre point de conséquence où je suis obligé de m'éloigner non-seulement des sentiments de notre auteur, mais aussi de ceux de la plupart des modernes : c'est que je crois, avec la plupart des anciens, que tous les génies, toutes les âmes, toutes les substances simples créées, sont toujours unies à un corps, et qu'il n'y a jamais des âmes qui en soient entièrement séparées. J'en ai des raisons *a priori*. Mais on trouvera encore qu'il y a cela d'avantageux dans ce dogme, qu'il résout toutes les difficultés philosophiques sur l'état des âmes, sur leur conservation perpétuelle, sur leur immortalité, et sur leur opération, la différence d'un de leurs états à l'autre n'étant jamais ou n'ayant jamais été que du plus au moins sensible, du plus parfait au moins parfait, ou à rebours; ce qui rend leur état passé ou à venir aussi explicable que celui d'à présent. On sent assez, en faisant tant soit peu de réflexion, que cela est raisonnable, et qu'un saut d'un état à un autre infiniment différent ne saurait être naturel. Je m'étonne qu'en quittant la nature sans sujet, les écoles aient voulu s'enfoncer exprès dans des difficultés très-grandes, et fournir matière aux triomphes apparents des esprits forts, dont toutes les raisons tombent tout d'un coup par cette explication des choses, où il n'y a pas plus de difficulté à concevoir

la conservation des âmes (ou plutôt, selon moi, de l'animal) que celle qu'il y a dans le changement de la chenille en papillon, et dans la conservation de la pensée dans le sommeil, auquel Jésus-Christ a divinement bien comparé la mort. Aussi ai-je déjà dit qu'aucun sommeil ne saurait durer toujours ; et il durera moins ou presque point du tout aux âmes raisonnables, qui sont toujours destinées à conserver la souvenance et le personnage qui leur a été donné dans la cité de Dieu, et cela, pour être mieux susceptibles des récompenses et des châtiments. J'ajoute encore qu'en général aucun dérangement des organes visibles n'est capable de porter les choses à une entière confusion dans l'animal, ou de détruire tous les organes, et priver l'âme de tout son corps organique et des restes ineffaçables de toutes les traces précédentes. Mais la facilité qu'on a eue de quitter l'ancienne doctrine des corps subtils joints aux anges (qu'on confondait avec la corporalité des anges mêmes), et l'introduction de prétendues intelligences séparées dans les créatures (à quoi celles qui font rouler les cieux d'Aristote ont contribué beaucoup), et enfin l'opinion mal entendue, où l'on a été, qu'on ne pouvait conserver les âmes des bêtes sans tomber dans la métempsycose, ont fait, à mon avis, qu'on a négligé la manière naturelle d'expliquer la conservation de l'âme. Ce qui a fait bien du tort à la religion naturelle, et a fait croire à plusieurs que notre immortalité n'était qu'une grâce miraculeuse de Dieu, dont encore notre célèbre auteur parle avec quelque doute, comme je dirai tantôt. Mais il serait à souhaiter que tous ceux qui sont de ce sentiment en eussent parlé aussi sagement et d'aussi bonne foi que lui ; car il est à craindre que plusieurs, qui parlent de l'immortalité par grâce, ne le font que pour sauver les apparences, et approchent dans le fond de ces averroïstes et de quelques mauvais quiétistes, qui s'imaginent une absorption et réunion de l'âme à l'océan de la Divinité, notion dont peut-être mon système seul fait bien voir l'impossibilité.

Il semble aussi que nous différons encore par rapport à la matière, en ce que l'auteur juge que le vide est nécessaire pour le mouvement, parce qu'il croit que les petites parties de la matière sont

roides. J'avoue que, si la matière était composée de telles parties, le mouvement dans le plein serait impossible, comme si une chambre était pleine d'une quantité de petits cailloux, sans qu'il y eût la moindre place vide. Mais on n'accorde point cette supposition, dont il ne paraît pas aussi qu'il y ait aucune raison; quoique cet habile auteur aille jusqu'à croire que la roideur ou la cohésion des petites parties fait l'essence du corps. Il faut plutôt concevoir l'espace comme plein d'une matière originairement fluide, susceptible de toutes les divisions, et assujettie même actuellement à des divisions et subdivisions à l'infini; mais avec cette différence pourtant, qu'elle est divisible et divisée inégalement en différents endroits, à cause des mouvements qui y sont déjà plus ou moins conspirants; ce qui fait qu'elle a partout un degré de roideur aussi bien que de fluidité, et qu'il n'y a aucun corps qui soit dur ou fluide au suprême degré, c'est-à-dire qu'on n'y trouve aucun atome d'une dureté insurmontable, ni aucune masse entièrement indifférente à la division. Aussi l'ordre de la nature, et particulièrement la loi de la continuité, détruit également l'un et l'autre.

J'ai fait voir aussi que la *cohésion* qui ne serait pas elle-même l'effet de l'impulsion ou du mouvement causerait une *traction*, prise à la rigueur. Car, s'il y avait un corps originairement roide, par exemple un atome d'Epicure, qui aurait une partie avancée en forme de crochet (puisqu'on peut se figurer des atomes de toute sorte de figures), ce crochet poussé tirerait avec lui le reste de cet atome, c'est-à-dire la partie qu'on ne pousse point, et qui ne tombe point dans la ligne de l'impulsion. Cependant notre habile auteur est lui-même contre ces tractions philosophiques, telles qu'on les attribuait autrefois à la crainte du vide; et il les réduit aux impulsions, soutenant avec les modernes qu'une partie de la matière n'opère immédiatement sur l'autre qu'en la poussant de près; en quoi je crois qu'ils ont raison, parce qu'autrement il n'y a rien d'intelligible dans l'opération.

Il faut pourtant que je ne dissimule point d'avoir remarqué une manière de rétractation de notre excellent auteur sur ce sujet, et je ne saurais m'empêcher de louer en cela sa modeste sincérité, autant

que j'ai admiré son génie pénétrant en d'autres occasions. C'est dans la réponse à la seconde lettre de feu Mgr l'évêque de Worcester, imprimée en 1699, p. 408, où, pour justifier le sentiment qu'il avait soutenu contre ce savant prélat, savoir, que la matière pourrait penser, il dit entre autres choses : « J'avoue que j'ai dit » (livre 2 de l'Essai concernant l'entendement, ch. 8, § 11) que le » corps opère par impulsion et non autrement. Aussi était-ce mon » sentiment quand je l'écrivis ; et encore présentement je ne sau- » rais concevoir une autre manière d'agir. Mais depuis j'ai été » convaincu, par le livre incomparable du judicieux M. *Newton*, » qu'il y a trop de présomption de vouloir limiter la puissance de » Dieu par nos conceptions bornées. La gravitation de la matière » vers la matière par des voies qui me sont inconcevables est non- » seulement une démonstration que Dieu peut, quand bon lui sem- » ble, mettre dans les corps des puissances et manières d'agir qui » sont au-dessus de ce qui peut être dérivé de notre idée du corps, » ou expliqué par ce que nous connaissons de la matière ; mais c'est » encore une instance incontestable qu'il l'a fait effectivement. C'est » pourquoi j'aurai soin que dans la prochaine édition de mon livre » ce passage soit redressé. » Je trouve que, dans la version française de ce livre, faite sans doute sur les dernières éditions, on l'a mis ainsi dans ce § 11 : « Il est visible, au moins autant que nous » pouvons le concevoir, que c'est par impulsion, et non autrement, » que les corps agissent les uns sur les autres ; car il nous est im- » possible de comprendre que le corps puisse agir sur ce qu'il ne » touche pas, ce qui est autant que d'imaginer qu'il puisse agir où » il n'est pas. »

Je ne puis que louer cette piété modeste de notre célèbre auteur, qui reconnaît que Dieu peut faire au delà de ce que nous pouvons entendre, et qu'ainsi il peut y avoir des mystères inconcevables dans les articles de la foi ; mais je ne voudrais pas qu'on fût obligé de recourir aux miracles dans le cours ordinaire de la nature, et d'admettre des puissances et opérations absolument inexplicables. Autrement, à la faveur de ce que Dieu peut faire, on donnera trop de licence aux mauvais philosophes ; et en admettant ces *vertus*

centripètes ou ces *attractions immédiates* de loin, sans qu'il soit possible de les rendre intelligibles, je ne vois pas ce qui empêcherait nos scolastiques de dire que tout se fait simplement par les facultés, et de soutenir leurs espèces intentionnelles, qui vont des objets jusqu'à nous, et trouvent moyen d'entrer jusque dans nos âmes. Si cela va bien,

Omnia jam fient, fieri quæ posse negabam.

De sorte qu'il me semble que notre auteur, tout judicieux qu'il est, va ici un peu trop d'une extrémité à l'autre. Il fait le difficile sur les opérations des *âmes*, quand il s'agit seulement d'admettre ce qui n'est point *sensible;* et le voilà qui donne aux corps ce qui n'est pas même *intelligible*, leur accordant des puissances et des actions qui passent tout ce qu'à mon avis un esprit créé saurait faire et entendre, puisqu'il leur accorde l'attraction, et même à des grandes distances, sans se borner à aucune sphère d'activité, et cela pour soutenir un sentiment qui n'est pas moins inexplicable, savoir, la possibilité de la pensée de la matière dans l'ordre naturel.

La question qu'il agite avec le célèbre prélat qui l'avait attaqué est : *si la matière peut penser ;* et, comme c'est un point important, même pour le présent ouvrage, je ne puis me dispenser d'y entrer un peu et de prendre connaissance de leur contestation. J'en représenterai la substance sur ce sujet et prendrai la liberté de dire ce que j'en pense. Feu M. l'évêque de Worcester, appréhendant (mais sans en avoir grand sujet, à mon avis) que la doctrine des idées de notre auteur ne fût sujette à quelques abus préjudiciables à la foi chrétienne, entreprit d'en examiner quelques endroits dans sa *Vindication de la doctrine de la Trinité ;* et, ayant rendu justice à cet excellent écrivain, en reconnaissant qu'il juge l'existence de l'esprit aussi certaine que celle du corps, quoique l'une de ces substances soit aussi peu connue que l'autre, il demande (p. 241 et suiv.) comment la réflexion nous peut assurer de l'existence de l'esprit, si Dieu peut donner à la matière la faculté de penser suivant le sentiment de notre auteur (liv. 4, chap. 3), puisqu'ainsi la



voie des idées, qui doit servir à discuter ce qui peut convenir à l'âme ou au corps, deviendrait inutile; au lieu qu'il était dit dans le livre 2 de l'Essai sur l'entendement (chap. 23, § 15, 27 et 28) que les opérations de l'âme nous fournissent l'idée de l'esprit, et que l'entendement avec la volonté nous rend cette idée aussi intelligible que la nature du corps nous est rendue intelligible par la solidité et par l'impulsion. Voici comment notre auteur y répond dans la première lettre (p. 65 et suiv.) : « Je crois avoir prouvé » qu'il y a une substance spirituelle en nous, car nous expérimen- » tons en nous la pensée; or cette action ou ce mode ne saurait » être l'objet de l'idée d'une chose subsistante de soi, et par con- » séquent ce mode a besoin d'un support ou sujet d'inhésion; et » l'idée de ce support fait ce que nous appelons substance..... car, » puisque l'idée générale de la substance est partout la même, il » s'ensuit que, la modification qui s'appelle pensée ou pouvoir de » penser y étant jointe, cela fait un esprit, sans qu'on ait besoin » de considérer quelle autre modification il a encore, c'est-à-dire » s'il a de la solidité ou non; et, de l'autre côté, la substance qui » a la modification qu'on appelle solidité sera matière, soit que » la pensée y soit jointe ou non. Mais, si par une substance spiri- » tuelle vous entendez une substance immatérielle, j'avoue de » n'avoir point prouvé qu'il y en ait en nous, et qu'on ne peut » point le prouver démonstrativement sur mes principes. Quoique » ce que j'ai dit sur les systèmes de la matière (liv. 4, ch. 10, » § 16), en démontrant que Dieu est immatériel, rende probable » au suprême degré que la substance qui pense en nous est imma- » térielle.... cependant j'ai montré (ajoute l'auteur, p. 68) que les » grands buts de la religion et de la morale sont assurés par l'im- » mortalité de l'âme, sans qu'il soit besoin de supposer son im- » matérialité. »

Le savant évêque, dans sa réponse à cette lettre, pour faire voir que notre auteur a été d'un autre sentiment lorsqu'il écrivait son second livre de l'*Essai*, en allègue, pag. 51, ce passage (pris du même livre, c. 23, § 15) où il est dit que, « par les idées » simples que nous avons déduites des opérations de notre esprit,

» nous pouvons former l'idée complexe d'un esprit; et que, met-
» tant ensemble les idées de pensée, de perception, de liberté et
» de puissance de mouvoir notre corps, nous avons une notion
» aussi claire des substances immatérielles que des matérielles. »
Il allègue d'autres passages encore pour faire voir que l'auteur opposait l'esprit au corps, et dit (p. 54) que le but de la religion et de la morale est mieux assuré, en prouvant que l'âme est immortelle par sa nature, c'est-à-dire immatérielle. Il allègue encore (p. 7C) ce passage : « Que toutes les idées que nous avons des
» espèces particulières et distinctes des substances ne sont autre
» chose que différentes combinaisons d'idées simples, » et qu'ainsi l'auteur a cru que l'idée de penser et de vouloir donnait une autre substance, différente de celle que donne l'idée de la solidité et de l'impulsion, et que (§ 17) il marque que ces idées constituent le corps, opposé à l'esprit.

M. Worcester pouvait ajouter que, de ce que l'*idée générale* de substance est dans le corps et dans l'esprit, il ne s'ensuit pas que leurs différences soient des *modifications* d'une même chose, comme notre auteur vient de le dire dans l'endroit que j'ai rapporté de sa première lettre. Il faut bien distinguer entre modifications et attributs. Les facultés d'avoir de la perception et d'agir, l'étendue, la solidité, sont des attributs ou des prédicats perpétuels et principaux; mais la pensée, l'impétuosité, les figures, les mouvements sont des modifications de ces attributs. De plus, on doit distinguer entre genre physique ou plutôt réel, et genre logique ou idéal. Les choses qui sont d'un même genre physique, ou qui sont *homogènes*, sont d'une même matière pour ainsi dire, et peuvent souvent être changées l'une dans l'autre par le changement de la modification, comme les cercles et les carrés. Mais deux choses *hétérogènes* peuvent avoir un genre logique commun, et alors leurs *différences* ne sont pas de simples modifications accidentelles d'un même sujet ou d'une même matière métaphysique ou physique. Ainsi le temps et l'espace sont des choses fort hétérogènes, et on aurait tort de s'imaginer je ne sais quel sujet réel commun qui n'eût que la quantité continue en général, et dont les modifications fissent provenir le

temps ou l'espace. Cependant leur genre logique commun est la quantité continue. Quelqu'un se moquera peut-être de ces distinctions des philosophes, de deux genres, l'un logique seulement, l'autre encore réel; et de deux matières, l'une physique, qui est celle des corps, l'autre métaphysique seulement ou générale, comme si quelqu'un disait que deux parties de l'espace sont d'une même matière, ou que deux heures sont aussi entre elles d'une même matière. Cependant ces distinctions ne sont pas seulement des termes, mais des choses mêmes, et semblent venir bien à propos ici, où leur confusion a fait naître une fausse conséquence. Ces deux genres ont une notion commune, et celle du genre réel est commune aux deux matières, de sorte que leur généalogie sera telle :

Genre	*Logique*, seulement varié par des *différences* simples.	
	Réel, dont les différences sont des *modifications*, c'est-à-dire *matière*.	*Métaphysique*, seulement où il y a homogénéité.
		Physique, où il y a une masse homogène solide.

Je n'ai pas vu la seconde lettre de l'auteur à l'évêque. La réponse que ce prélat y fait ne touche guère au point qui regarde la pensée de la matière; mais la réplique de notre auteur à cette seconde réponse y retourne : « Dieu (dit-il à peu près dans ces termes, » p. 397) ajoute à l'essence de la matière les qualités et perfections » qui lui plaisent : le mouvement simple dans quelques parties, » mais dans les plantes la végétation, et dans les animaux le sen- » timent. Ceux qui en demeurent d'accord jusqu'ici se récrient » aussitôt qu'on fait encore un pas, pour dire que Dieu peut donner » à la matière pensée, raison, volonté, comme si cela détruisait » l'essence de la matière. Mais, pour le prouver, ils allèguent que » la pensée ou raison n'est pas renfermée dans l'essence de la » matière; ce qui ne fait rien, puisque le mouvement et la vie n'y » sont pas renfermés non plus. Ils allèguent aussi qu'on ne saurait » concevoir que la matière pense. Mais notre conception n'est pas » la mesure du pouvoir de Dieu. » Après cela, il cite l'exemple de l'attraction de la matière, p. 99, mais surtout p. 408, où il parle de la gravitation de la matière vers la matière, attribuée à

M. Newton, dans les termes que j'ai cités ci-dessus, avouant qu'on n'en saurait jamais concevoir le comment. Ce qui est, en effet, retourner aux qualités occultes ou, qui plus est, inexplicables. Il ajoute (p. 401) que rien n'est plus propre à favoriser les sceptiques que de nier ce qu'on n'entend point, et (p. 402) qu'on ne conçoit pas même comment l'âme pense. Il veut (p. 403) que les deux substances, la matérielle et l'immatérielle, pouvant être conçues dans leur essence nue sans aucune activité, il dépende de Dieu de donner à l'une et à l'autre la puissance de penser; et on veut se prévaloir de l'aveu de l'adversaire, qui avait accordé le sentiment aux bêtes, mais qui ne leur accorderait pas quelque substance immatérielle. On prétend que la liberté, la consciencíosité (p. 408) et la puissance de faire des abstractions (p. 409) peuvent être données à la matière, non pas comme matière, mais comme enrichie par une puissance divine. Enfin on rapporte (p. 434) la remarque d'un voyageur aussi considérable et judicieux que l'est M. de la Loubère, que les païens de l'Orient connaissent l'immortalité de l'âme sans en pouvoir comprendre l'immatérialité.

Sur tout cela je remarquerai, avant que de venir à l'explication de mon opinion, qu'il est sûr que la matière est aussi peu capable de produire machinalement du sentiment que de produire de la raison, comme notre auteur en demeure d'accord; qu'à la vérité je reconnais qu'il n'est pas permis de nier ce qu'on n'entend pas; mais j'ajoute qu'on a droit de nier (au moins dans l'ordre naturel) ce qui absolument n'est point intelligible ni explicable. Je soutiens aussi que les substances (matérielles ou immatérielles) ne sauraient être conçues dans leur essence nue sans activité; que l'activité est de l'essence de la substance en général, et qu'enfin la conception des créatures n'est pas la mesure du pouvoir de Dieu, mais que leur conceptivité, ou force de concevoir, est la mesure du pouvoir de la nature, tout ce qui est conforme à l'ordre naturel pouvant être conçu ou entendu par quelque créature.

Ceux qui concevront mon système jugeront que je ne saurais me conformer en tout avec l'un ou l'autre de ces deux excellents auteurs, dont la contestation cependant est fort instructive. Mais,

pour m'expliquer distinctement, il faut considérer, avant toutes choses, que les modifications qui peuvent venir naturellement ou sans miracle à un même sujet y doivent venir des limitations ou variations d'un genre réel ou d'une nature originaire constante et absolue; car c'est ainsi qu'on distingue chez lés philosophes les modes d'un être absolu de cet être même, comme l'on sait que la grandeur, la figure et le mouvement sont manifestement dés limitations et des variations de la nature corporelle. Il est clair comment une étendue bornée donne des figures, et que le changement qui s'y fait n'est autre chose que le mouvement; et toutes les fois qu'on trouve quelque qualité dans un sujet, on doit croire que si on entendait la nature de ce sujet et de cette qualité, on concevrait comment cette qualité en peut résulter. Ainsi, dans l'ordre de la nature (les miracles mis à part), il n'est pas arbitraire à Dieu de donner indifféremment aux substances telles ou telles qualités; et il ne leur en donnera jamais que celles qui leur seront naturelles, c'est-à-dire qui pourront être dérivées de leur nature comme des modifications explicables. Ainsi on peut juger que la matière n'aura pas naturellement l'attraction mentionnée ci-dessus, et n'ira pas d'elle-même en ligne courbe, parce qu'il n'est pas possible de concevoir comment cela s'y fait, c'est-à-dire de l'expliquer mécaniquement; au lieu que ce qui est naturel doit pouvoir devenir concevable distinctement, si l'on était admis dans le secret des choses. Cette distinction entre ce qui est naturel et explicable et ce qui est inexplicable et miraculeux lève toutes les difficultés. En la rejetant, on soutiendrait quelque chose de pis que les qualités occultes, et on renoncerait en cela à la philosophie et à la raison, en ouvrant des asiles à l'ignorance et à la paresse par un système sourd, qui admet non-seulement qu'il y a des qualités que nous n'entendons pas, dont il n'y en a que trop, mais aussi qu'il y en a que le plus grand esprit, si Dieu lui donnait toute l'ouverture possible, ne pourrait pas comprendre, c'est-à-dire qui seraient ou miraculeuses ou sans rime et sans raison : et cela même serait sans rime et sans raison, que Dieu fît des miracles ordinairement; de sorte que cette hypothèse fainéante détruirait également

notre philosophie, qui cherche les raisons, et la divine sagesse, qui les fournit.

Pour ce qui est maintenant de la pensée, il est sûr, et l'auteur le reconnaît plus d'une fois, qu'elle ne saurait être une modification intelligible de la matière, c'est-à-dire que l'être sentant ou pensant n'est pas une chose machinale, comme une montre ou un moulin : en sorte qu'on pourrait concevoir des grandeurs, figures et mouvements dont la conjonction machinale pût produire quelque chose de pensant et même de sentant dans une masse où il n'y eût rien de tel, qui cesserait aussi de même par le déréglement de cette machine. Ce n'est donc pas une chose naturelle à la matière de sentir et de penser, et cela ne peut arriver chez elle que de deux façons, dont l'une sera que Dieu y joigne une substance à laquelle il soit naturel de penser, et l'autre que Dieu y mette la pensée par miracle. En cela donc, je suis entièrement du sentiment des cartésiens, excepté que je l'étends jusqu'aux bêtes, et que je crois qu'elles ont du sentiment et des âmes immatérielles (à proprement parler) et aussi peu périssables que les atomes le sont chez Démocrite ou Gassendi; au lieu que les cartésiens, embarrassés sans sujet des âmes des bêtes et ne sachant ce qu'ils en doivent faire, si elles se conservent (faute de s'aviser de la conservation de l'animal réduit en petit), ont été forcés de refuser même le sentiment aux bêtes, contre toutes les apparences et contre le jugement du genre humain. Mais si quelqu'un disait que Dieu au moins peut ajouter la faculté de penser à la machine préparée, je répondrais que si cela se faisait, et si Dieu ajoutait cette faculté à la matière sans y verser en même temps une substance qui fût le sujet de l'inhésion de cette même faculté (comme je le conçois), c'est-à-dire sans y ajouter une âme immatérielle, il faudrait que la matière eût été exaltée miraculeusement pour recevoir une puissance dont elle n'est pas capable naturellement. Quelques scolastiques ont prétendu quelque chose d'approchant, savoir : que Dieu exalte le feu jusqu'à lui donner la force de brûler immédiatement les esprits séparés des corps, ce qui serait un miracle tout pur. C'est assez qu'on ne puisse soutenir que la matière pense,

sans y mettre une âme impérissable ou bien un miracle, et qu'ainsi l'immatérialité de nos âmes suive de ce qui est naturel, puisqu'on ne saurait soutenir leur extinction que par un miracle, soit en exaltant la matière, soit en anéantissant l'âme; car nous savons bien que la puissance de Dieu pourrait rendre nos âmes mortelles, tout immatérielles (ou immortelles par leur seule nature) qu'elles puissent être, puisqu'il les peut anéantir.

Or cette vérité de l'immatérialité de l'âme est sans doute de conséquence; car il est infiniment plus avantageux à la religion et à la morale, surtout dans les temps où nous sommes, de montrer que les âmes sont immortelles naturellement, et que ce serait un miracle si elles ne l'étaient pas, que de soutenir que nos âmes doivent mourir naturellement; mais que c'est en vertu d'une grâce miraculeuse, fondée dans la seule promesse de Dieu, qu'elles ne meurent pas. Aussi sait-on depuis longtemps que ceux qui ont voulu détruire la religion naturelle, et réduire tout à la révélée, comme si la raison ne nous enseignait rien là-dessus, ont passé pour suspects; et ce n'est pas toujours sans raison. Mais notre auteur n'est pas de ce nombre. Il soutient la démonstration de l'existence de Dieu, et il attribue à l'immatérialité de l'âme une *probabilité dans le suprême degré*, qui pourra passer par conséquent pour une certitude morale; de sorte que je crois qu'ayant autant de sincérité que de pénétration, il pourrait bien s'accommoder de la doctrine que je viens d'exposer, et qui est fondamentale dans toute la philosophie raisonnable. Autrement, je ne vois pas comment on pourrait s'empêcher de retomber dans la philosophie ou fanatique, telle que la philosophie mosaïque de Fludd, qui sauve tous les phénomènes en les attribuant à Dieu immédiatement et par miracle; ou barbare, comme celle de certains philosophes et médecins du temps passé, qui se ressentait encore de la barbarie de leur siècle, et qu'aujourd'hui on méprise avec raison, qui sauvaient les apparences en forgeant tout exprès des qualités occultes ou facultés qu'on s'imaginait semblables à des petits démons ou lutins, capables de faire sans façon tout ce qu'on demande, comme si les montres de poche marquaient les heures par une certaine faculté

horodéictique, sans avoir besoin de roues; ou comme si les moulins brisaient les grains par une faculté fractive, sans avoir besoin de rien qui ressemblât aux meules. Pour ce qui est de la difficulté que plusieurs peuples ont eue de concevoir une substance immatérielle, elle cessera aisément (au moins en bonne partie) quand on ne demandera pas des substances séparées de la matière, comme en effet je ne crois pas qu'il y en ait jamais naturellement parmi les créatures.

LIVRE PREMIER.

DES NOTIONS INNÉES.

CHAPITRE PREMIER.

S'il y a des principes innés dans l'esprit de l'homme.

PHILALÈTHE. Ayant repassé la mer après avoir achevé les affaires que j'avais en Angleterre, j'ai pensé d'abord à vous rendre visite, monsieur, pour cultiver notre ancienne amitié et pour vous entretenir des matières qui nous tiennent fort au cœur, et où je crois avoir acquis de nouvelles lumières pendant mon séjour à Londres. Lorsque nous demeurions autrefois tout proche l'un de l'autre, à Amsterdam, nous prenions beaucoup de plaisir tous deux à faire des recherches sur les principes et sur les moyens de pénétrer dans l'intérieur des choses. Quoique nos sentiments fussent souvent différents, cette diversité augmentait notre satisfaction lorsque nous en conférions ensemble, sans que la contrariété qu'il y avait quelquefois y mêlât rien de désagréable. Vous étiez pour Descartes et pour les opinions du célèbre auteur de la *Recherche de la Vérité*; et moi je trouvais les sentiments de Gassendi, éclaircis par M. Bernier, plus faciles et plus naturels. Maintenant je me sens extrêmement fortifié par l'excellent ouvrage qu'un illustre Anglais, que j'ai l'honneur de connaître particulièrement, a publié depuis, et qu'on a réimprimé plusieurs fois en Angleterre sous le titre modeste d'*Essai concernant l'entendement humain*. On assure même qu'il paraît depuis peu en latin et en français; de quoi je suis bien aise, car il peut être d'une utilité plus générale. J'ai fort profité de la lecture de cet ouvrage, et même de la conversation de l'auteur, que j'ai entretenu souvent à Londres, et quelquefois à Oates, chez

milady Masham, digne fille du célèbre M. Cudworth, grand philosophe et théologien anglais, auteur du système intellectuel, dont elle a hérité l'esprit de méditation et l'amour des belles connaissances, qui paraît plus particulièrement par l'amitié qu'elle entretient avec l'auteur dudit *Essai;* et, comme il a été attaqué par quelques docteurs de mérite, j'ai pris plaisir à lire aussi l'apologie qu'une demoiselle fort sage et fort spirituelle a faite pour lui, outre celles qu'il a faites lui-même.

En gros, il est assez dans le système de M. Gassendi, qui est, dans le fond, celui de Démocrite. Il est pour le vide et pour les atomes; il croit que la matière pourrait penser, qu'il n'y a point d'idées innées, que notre esprit est *tabula rasa*, et que nous ne pensons pas toujours; et il paraît d'humeur à approuver la plus grande partie des objections que M. Gassendi a faites à M. Descartes. Il a enrichi et renforcé ce système par mille belles réflexions; et je ne doute point que maintenant notre parti ne triomphe hautement de ses adversaires, les péripatéticiens et les cartésiens. C'est pourquoi, si vous n'avez pas encore lu ce livre, je vous y invite; et, si vous l'avez lu, je vous supplie de m'en dire votre sentiment.

THÉOPHILE. Je me réjouis de vous voir de retour après une longue absence, heureux dans la conclusion de votre importante affaire, plein de santé, ferme dans l'amitié pour moi, et toujours porté avec une ardeur égale à la recherche des plus importantes vérités. Je n'ai pas moins continué mes méditations dans le même esprit; et je crois d'avoir profité aussi autant, et peut-être plus que vous, si je ne me flatte pas. Aussi en avais-je plus besoin que vous, car vous étiez plus avancé que moi. Vous aviez plus de commerce avec les philosophes spéculatifs, et j'avais plus de penchant vers la morale; mais j'ai appris de plus en plus combien la morale reçoit d'affermissement des principes solides de la véritable philosophie : c'est pourquoi je les ai étudiés depuis avec plus d'application, et je suis entré dans des méditations assez nouvelles; de sorte que nous aurons de quoi nous donner un plaisir réciproque et de longue durée, en nous communiquant l'un à l'autre nos éclaircissements. Mais il faut que je vous dise pour nouvelle que je ne suis plus cartésien, et que cependant je suis éloigné plus que jamais de votre Gassendi, dont je reconnais d'ailleurs le savoir et le mérite. J'ai été frappé d'un nouveau système dont j'ai lu quelque chose dans

les journaux des savants de Paris, de Leipsick et de Hollande, et dans le merveilleux Dictionnaire de M. Bayle, article *Rorarius*. Depuis, je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore. J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'âme et du corps, chose dont j'avais désespéré auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les unités des substances que ce système introduit et dans leur harmonie préétablie par la substance primitive. J'y trouve une simplicité et une uniformité surprenante, en sorte qu'on peut dire que c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près. Je vois maintenant ce que Platon entendait quand il prenait la matière pour un être imparfait et transitoire; ce qu'Aristote voulait dire par son entéléchie; ce que c'est que la promesse que Démocrite même faisait d'une autre vie chez Pline; jusqu'où les sceptiques avaient raison en déclamant contre les sens; comment les animaux sont des automates, suivant Descartes, et comment pourtant ils ont des âmes et du sentiment, selon l'opinion du genre humain; comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont donné de la vie et de la perception à toutes choses, comme Cardan, Campanella, et, mieux qu'eux, feu madame la comtesse de Cannaway, platonicienne, et notre ami feu M. François-Mercure Van Helmont (quoique d'ailleurs hérissé de paradoxes inintelligibles) avec son ami feu M. Henri Morus; comment les lois de la nature (dont une bonne partie était ignorée avant ce système) tirent leur origine des principes supérieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse mécaniquement dans la matière, en quoi les auteurs spiritualisants que je viens de nommer avaient manqué, et même les cartésiens, en croyant que les substances immatérielles changeaient sinon la force, au moins la direction ou détermination des mouvements des corps, au lieu que l'âme et le corps gardent parfaitement leurs lois, chacun les siennes, selon le nouveau système, et que néanmoins l'un obéit à l'autre autant qu'il le faut. Enfin c'est depuis que j'ai médité ce système que j'ai trouvé comment les âmes des bêtes et leurs sensations ne nuisent point à l'immortalité des âmes humaines, ou plutôt comment rien n'est plus propre

sentiment depuis longtemps : que j'ai toujours été comme je suis encore pour l'idée innée de Dieu, que M. Descartes a soutenue, et par conséquent pour d'autres idées innées et qui ne nous sauraient venir des sens. Maintenant je vais encore plus loin, conformément au nouveau système, et je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fonds; sans pouvoir lui être données par les sens, comme vous allez voir dans la suite. Mais à présent je mettrai cette recherche à part, et, m'accommodant aux expressions reçues, puisqu'en effet elles sont bonnes et soutenables, et qu'on peut dire, dans un certain sens, que les sens externes sont cause en partie de nos pensées, j'examinerai comment on doit dire à mon avis, encore dans le système commun (parlant de l'action des corps sur l'âme comme les coperniciens parlent avec les autres hommes du mouvement du soleil, et avec fondement), qu'il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir. Je m'imagine que votre habile auteur a remarqué que, sous le nom de principes innés, on soutient souvent ses préjugés et qu'on veut s'exempter de la peine des discussions, et que cet abus aura animé son zèle contre cette supposition. Il aura voulu combattre la paresse et la manière superficielle de penser de ceux qui, sous le prétexte spécieux d'idées innées et de vérités gravées naturellement dans l'esprit, où nous donnons facilement notre consentement, ne se soucient point de rechercher et d'examiner les sources, les liaisons et la certitude de ces connaissances. En cela je suis entièrement de son avis, et je vais même plus avant. Je voudrais qu'on ne bornât point notre analyse, qu'on donnât les définitions de tous les termes qui en sont capables, et qu'on démontrât ou donnât le moyen de démontrer tous les axiomes qui ne sont point primitifs, sans distinguer l'opinion que les hommes en ont, et sans se soucier s'ils y donnent leur consentement ou non. Il y aurait à cela plus d'utilité qu'on ne pense. Mais il semble que l'auteur a été porté trop loin d'un autre côté par son zèle fort louable d'ailleurs. Il n'a pas assez distingué, à mon avis, l'origine des vérités nécessaires dont la source est dans l'entendement, d'avec celles de fait qu'on tire des expériences des sens et même des perceptions confuses qui sont en nous. Vous voyez donc, monsieur, que je n'accorde pas ce que

vous mettez en fait, que nous pouvons acquérir toutes nos connaissances sans avoir besoin d'impressions innées. Et la suite fera voir qui de nous a raison.

§ 2. **Philalèthe**. Nous l'allons voir en effet. Je vous avoue, mon cher *Théophile*, qu'il n'y a point d'opinion plus communément reçue que celle qui établit qu'il y a certains principes de la vérité desquels les hommes conviennent généralement; c'est pourquoi ils sont appelés *notions communes*, *κοιναὶ ἔννοιαι* : d'où l'on infère qu'il faut que ces principes-là soient autant d'impressions que nos esprits reçoivent avec l'existence.

§ 3. Mais quand le fait serait certain, qu'il y aurait des principes dont tout le genre humain demeure d'accord, ce consentement universel ne prouverait point qu'ils soient innés, si l'on peut montrer, comme je le crois, une autre voie par laquelle les hommes ont pu arriver à cette uniformité de sentiment.

§ 4. Mais, ce qui est bien pis, ce consentement universel ne se trouve guère, non pas même par rapport à ces deux célèbres *principes spéculatifs* (car nous parlerons par après de ceux de pratique), que *tout ce qui est est*, et qu'*il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps :* car il y a une grande partie du genre humain à qui ces deux propositions, qui passeront sans doute pour *vérités nécessaires* et pour des axiomes chez vous, ne sont pas même connues.

Théophile. Je ne fonde pas la certitude des principes innés sur le consentement universel; car je vous ai déjà dit, *Philalèthe*, que mon avis est qu'on doit travailler à pouvoir démontrer tous les axiomes qui ne sont point primitifs. Je vous accorde aussi qu'un consentement fort général, mais qui n'est pas universel, peut venir d'une tradition répandue par tout le genre humain, comme l'usage de la fumée du tabac a été reçu presque par tous les peuples en moins d'un siècle, quoiqu'on ait trouvé quelques insulaires qui, ne connaissant pas même le feu, n'avaient garde de fumer. C'est ainsi que quelques habiles gens, même parmi les théologiens, mais du parti d'Arminius, ont cru que la connaissance de la Divinité venait d'une tradition très-ancienne et fort générale; et je veux croire, en effet, que l'enseignement a confirmé et rectifié cette connaissance. Il paraît pourtant que la nature a contribué à y mener sans la doctrine; les merveilles de l'univers ont fait penser à un

pouvoir supérieur. On a vu un enfant né sourd et muet marquer de la vénération pour la pleine lune, et l'on a trouvé des nations qu'on ne voyait pas avoir appris autre chose, et d'autres peuples craindre des puissances invisibles. Je vous avoue, mon cher *Philalèthe*, que ce n'est pas encore l'idée de Dieu, telle que nous avons et que nous demandons; mais cette idée même ne laisse pas d'être dans le fond de nos âmes, sans y être mise, comme nous verrons. Et les lois éternelles de Dieu y sont en partie gravées d'une manière encore plus lisible et par une espèce d'instinct. Mais ce sont des principes de pratique dont nous aurons aussi occasion de parler. Il faut avouer cependant que le penchant que nous avons à reconnaître l'idée de Dieu est dans la nature humaine. Et, quand on en attribuerait le premier enseignement à la révélation, toujours la facilité que les hommes ont témoignée à recevoir cette doctrine vient du naturel de leurs âmes. Mais nous jugerons, dans la suite, que la doctrine externe ne fait qu'exciter ici ce qui est en nous. Je conclus qu'un consentement assez général parmi les hommes est un indice et non pas une démonstration d'un principe inné, mais que la preuve exacte et décisive de ces principes consiste à faire voir que leur certitude ne vient que de ce qui est en nous. Pour répondre encore à ce que vous dites contre l'approbation générale qu'on donne aux deux grands principes spéculatifs, qui sont pourtant des mieux établis, je puis vous dire que, quand même ils ne seraient pas connus, ils ne laisseraient pas d'être innés, parce qu'on les reconnaît dès qu'on les a entendus. Mais j'ajouterai encore que, dans le fond, tout le monde les connaît, et qu'on se sert à tout moment du principe de contradiction, par exemple, sans le regarder distinctement. Il n'y a point de barbare qui, dans une affaire qu'il trouve sérieuse, ne soit choqué de la conduite d'un menteur qui se contredit. Ainsi on emploie ces maximes sans les envisager expressément. Et c'est à peu près comme on a virtuellement dans l'esprit les propositions supprimées dans les enthymèmes, qu'on laisse à l'écart, non-seulement au dehors, mais encore dans notre pensée.

§ 5. PHILALÈTHE. Ce que vous dites de ces connaissances virtuelles et de ces suppressions intérieures me surprend; car de dire qu'il y a des vérités imprimées dans l'âme qu'elle n'aperçoit point, c'est, ce me semble, une véritable contradiction.



Théophile. Si vous êtes dans ce préjugé, je ne m'étonne pas que vous rejetiez les connaissances innées. Mais je suis étonné comment il ne vous est pas venu dans la pensée que nous avons une infinité de connaissances dont nous ne nous apercevons pas toujours, pas même lorsque nous en avons besoin; c'est à la mémoire de les garder, et à la réminiscence de nous les représenter, comme elle fait souvent au besoin, mais non pas toujours. Cela s'appelle fort bien *souvenir* (*subvenire*), car la réminiscence demande quelque aide. Et il faut bien que dans cette multitude de nos connaissances nous soyons déterminés par quelque chose à renouveler l'une plutôt que l'autre, puisqu'il est impossible de penser distinctement tout à la fois à tout ce que nous savons.

Philalèthe. En cela je crois que vous avez raison : et cette affirmation trop générale, que *nous nous apercevons toujours de toutes les vérités qui sont dans notre âme*, m'est échappée sans que j'y aie donné assez d'attention. Mais vous aurez un peu plus de peine à répondre à ce que je m'en vais vous représenter. C'est que, si on peut dire de quelque proposition en particulier qu'elle est innée, on pourra soutenir par la même raison que toutes les propositions qui sont raisonnables, et que l'esprit pourra jamais regarder comme telles, sont déjà imprimées dans l'âme.

Théophile. Je vous l'accorde à l'égard des idées pures, que j'oppose aux fantômes des sens; et à l'égard des vérités nécessaires ou de raison, que j'oppose aux vérités de fait. Dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui, comme Platon l'a montré dans un dialogue où il introduit Socrate menant un enfant à des vérités abstruses par les seules interrogations, sans lui rien apprendre. On peut donc se former ces sciences dans son cabinet et même à yeux clos, sans apprendre par la vue ni même par l'attouchement les vérités dont on a besoin; quoiqu'il soit vrai qu'on n'envisagerait pas les idées dont il s'agit, si l'on n'avait jamais rien vu ni touché. Car c'est par une admirable économie de la nature que nous ne saurions avoir des pensées abstraites qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne serait que des carac-

tères tels que sont les figures des lettres et les sons; quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Et si les traces sensibles n'étaient point requises, l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, dont j'aurai occasion de vous entretenir plus amplement, n'aurait point lieu. Mais cela n'empêche point que l'esprit ne prenne les vérités nécessaires de chez soi. On voit aussi quelquefois combien il peut aller loin sans aucun aide, par une logique et arithmétique purement naturelles : comme ce garçon suédois qui, cultivant la sienne, va jusqu'à faire de grands calculs sur-le-champ dans sa tête, sans avoir appris la manière vulgaire de compter ni même à lire et à écrire, si je me souviens bien de ce qu'on m'en a raconté. Il est vrai qu'il ne peut pas venir à bout des problèmes à rebours, tels que ceux qui demandent les extractions des racines; mais cela n'empêche point qu'il n'eût pu encore les tirer de son fonds par quelque nouveau tour d'esprit. Ainsi cela prouve seulement qu'il y a des degrés dans la difficulté qu'on a de s'apercevoir de ce qui est en nous. Il y a des principes innés qui sont communs et fort aisés à tous; il y a des théorèmes qu'on découvre aussi d'abord, et qui composent des sciences naturelles qui sont plus étendues dans l'un que dans l'autre. Enfin, dans un sens plus ample, qu'il est bon d'employer pour avoir des notions plus compréhensibles et plus déterminées, toutes les vérités qu'on peut tirer des connaissances innées primitives se peuvent encore appeler innées, parce que l'esprit les peut tirer de son propre fonds, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée. Mais, si quelqu'un donne un autre sens aux paroles, je ne veux point disputer des mots.

Philalèthe. Je vous ai accordé qu'on peut avoir dans l'âme ce qu'on n'y aperçoit pas; car on ne se souvient pas toujours à point nommé de tout ce que l'on sait; mais il faut toujours qu'on l'ait appris, et qu'on l'ait connu autrefois expressément. Ainsi, si on peut dire qu'une chose est dans l'âme, quoique l'âme ne l'ait pas encore connue, ce ne peut être qu'à cause qu'elle a la capacité ou faculté de la connaître.

Théophile. Pourquoi cela ne pourrait-il avoir encore une autre cause, telle que serait celle-ci, que l'âme peut avoir cette chose en elle sans qu'on s'en soit aperçu? car, puisqu'une connaissance acquise y peut être cachée par la mémoire, comme vous en convenez,

pourquoi la nature ne pourrait-elle pas y avoir aussi caché quelque connaissance originale? Faut-il que tout ce qui est naturel à une substance qui se connaît, s'y connaisse d'abord actuellement? Une substance telle que notre âme ne peut et ne doit-elle pas avoir plusieurs propriétés et affections qu'il est impossible d'envisager tout d'abord et tout à la fois? C'était l'opinion des platoniciens que toutes nos connaissances étaient des réminiscences, et qu'ainsi les vérités que l'âme a apportées avec la naissance de l'homme, et qu'on appelle innées, doivent être des restes d'une connaissance expresse antérieure. Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aisé de juger que l'âme devait déjà avoir des connaissances innées dans l'état précédent (si la préexistence avait lieu), quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici : elles devraient donc aussi venir d'un autre état précédent, où elles seraient enfin innées ou au moins concréées; ou bien il faudrait aller à l'infini et faire les âmes éternelles, auquel cas ces connaissances seraient innées en effet, parce qu'elles n'auraient jamais de commencement dans l'âme; et si quelqu'un prétendait que chaque état antérieur a eu quelque chose d'un autre plus antérieur qu'il n'a point laissé aux suivants, on lui répondrait qu'il est manifeste que certaines vérités évidentes devraient avoir été de tous ces états; et, de quelque manière qu'on se prenne, il est toujours clair, dans tous les états de l'âme, que les vérités nécessaires sont innées et se prouvent par ce qui est interne, ne pouvant point être établies par les expériences, comme on établit par là les vérités de fait. Pourquoi faudrait-il aussi qu'on ne pût rien posséder dans l'âme dont on ne se fût jamais servi? Avoir une chose sans s'en servir, est-ce la même chose que d'avoir seulement la faculté de l'acquérir? Si cela était, nous ne posséderions jamais que des choses dont nous jouissons ; au lieu qu'on sait qu'outre la faculté et l'objet, il faut souvent quelque disposition dans la faculté ou dans l'objet, ou dans tous les deux, pour que la faculté s'exerce sur l'objet.

PHILALÈTHE. A le prendre de cette manière-là, on pourra dire qu'il y a des vérités gravées dans l'âme que l'âme n'a pourtant jamais connues, et que même elle ne connaîtra jamais; ce qui me paraît étrange.

THÉOPHILE. Je n'y vois aucune absurdité, quoique aussi on ne

puisse point assurer qu'il y ait de telles vérités. Car des choses plus relevées que celles que nous pouvons connaître dans ce présent cours de vie se peuvent développer un jour dans nos âmes, quand elles seront dans un autre état.

PHILALÈTHE. Mais, supposé qu'il y ait des vérités qui puissent être imprimées dans l'entendement sans qu'il les aperçoive, je ne vois pas comment, par rapport à leur origine, elles peuvent différer des vérités qu'il est seulement capable de connaître.

THÉOPHILE. L'esprit n'est pas seulement capable de les connaître, mais encore de les trouver en soi; et s'il n'avait que la simple capacité de recevoir les connaissances ou la puissance passive pour cela, aussi indéterminée que celle qu'a la cire de recevoir des figures et la table rase de recevoir des lettres, il ne serait pas la source des vérités nécessaires, comme je viens de montrer qu'il l'est : car il est incontestable que les sens ne suffisent pas pour en faire voir la nécessité, et qu'ainsi l'esprit a une disposition (tant active que passive) pour les tirer lui-même de son fonds, quoique les sens soient nécessaires pour lui donner de l'occasion et de l'attention pour cela, et pour le porter plutôt aux unes qu'aux autres. Vous voyez donc, monsieur, que ces personnes, très-habiles d'ailleurs, qui sont d'un autre sentiment, paraissent n'avoir pas assez médité sur les suites de la différence qu'il y a entre les vérités nécessaires ou éternelles, et entre les vérités d'expérience, comme je l'ai déjà remarqué, et comme toute notre contestation le montre. La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement, et les autres vérités viennent des expériences ou des observations des sens. Notre esprit est capable de connaître les unes et les autres, mais il est la source des premières; et, quelque nombre d'expériences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, on ne saurait s'en assurer pour toujours, par l'induction, sans en connaître la nécessité par la raison.

PHILALÈTHE. Mais n'est-il pas vrai que si ces mots, *être dans l'entendement*, emportent quelque chose de positif, ils signifient être aperçu et compris par l'entendement?

THÉOPHILE. Ils nous signifient tout autre chose : c'est assez que ce qui est dans l'entendement y puisse être trouvé, et que les sources ou preuves originaires des vérités dont il s'agit ne soient que dans

l'entendement : les sens peuvent insinuer, justifier et confirmer ces vérités, mais non pas en démontrer la certitude immanquable et perpétuelle.

§ II. PHILALÈTHE. Cependant tous ceux qui voudront prendre la peine de réfléchir avec un peu d'attention sur les opérations de l'entendement trouveront que ce consentement que l'esprit donne sans peine à certaines vérités dépend de la faculté de l'esprit humain.

THÉOPHILE. Fort bien, mais c'est ce rapport particulier de l'esprit humain à ces vérités qui rend l'exercice de la faculté aisé et naturel à leur égard, et qui fait qu'on les appelle innées. Ce n'est donc pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilité de les entendre : c'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme et qui fait qu'elles en peuvent être tirées; tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà, ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite.

PHILALÈTHE. Mais n'est-il point vrai que les vérités sont postérieures aux idées dont elles naissent? Or les idées viennent des sens.

THÉOPHILE. Les idées intellectuelles, qui sont la source des vérités nécessaires, ne viennent point des sens, et vous reconnaissez qu'il y a des idées qui sont dues à la réflexion de l'esprit lorsqu'il réfléchit sur soi-même. Au reste, il est vrai que la connaissance expresse des vérités est postérieure (*tempore vel natura*) à la connaissance expresse des idées; comme la nature des vérités dépend de la nature des idées, avant qu'on forme expressément les unes et les autres, et les vérités où entrent les idées qui viennent des sens dépendent des sens, au moins en partie. Mais les idées qui viennent des sens sont confuses, et les vérités qui en dépendent le sont aussi, au moins en partie; au lieu que les idées intellectuelles et les vérités qui en dépendent sont distinctes, et ni les unes ni les autres n'ont point leur origine des sens, quoiqu'il soit vrai que nous n'y penserions jamais sans les sens.

PHILALÈTHE. Mais, selon vous, les nombres sont des idées intellectuelles, et cependant il se trouve que la difficulté y dépend de la formation expresse des idées : par exemple, un homme sait que 18

et 19 sont égaux à 37, avec la même évidence qu'il sait que 1 et 2 sont égaux à 3; mais pourtant un enfant ne connaît pas la première proposition sitôt que la seconde, ce qui vient de ce qu'il n'a pas sitôt formé les idées que les mots.

Théophile. Je puis vous accorder que souvent la difficulté qu'il y a dans la formation expresse des vérités dépend de celle qu'il y a dans la formation expresse des idées. Cependant je crois que dans votre exemple il s'agit de se servir des idées déjà formées. Car ceux qui ont appris à compter jusqu'à 10 et la manière de passer plus avant par une certaine réplication de dizaines entendent sans peine ce que c'est que 18, 19, 37, savoir : 1, 2 ou 3 fois 10, avec 8, ou 9, ou 7; mais, pour en tirer que 18 plus 19 fait 37, il faut bien plus d'attention que pour connaître que 2 plus un sont 3, ce qui dans le fond n'est que la définition de 3.

§ 10. **Philalèthe.** Ce n'est pas un privilége attaché aux nombres ou aux idées que vous appelez intellectuelles de fournir des propositions auxquelles on acquiesce infailliblement dès qu'on les entend. On en rencontre aussi dans la physique et dans toutes les autres sciences, et les sens mêmes en fournissent. Par exemple, cette proposition : *Deux corps ne peuvent pas être en un même lieu à la fois*, est une vérité dont on n'est pas autrement persuadé que des maximes suivantes : « Il est impossible qu'une chose soit » et ne soit pas en même temps; le blanc n'est pas le rouge; le carré » n'est pas un cercle; la couleur jaune n'est pas la douceur. »

Théophile. Il y a de la différence entre ces propositions. La première, qui prononce que la pénétration des corps est impossible, a besoin de preuve. Tous ceux qui croient des condensations et des raréfactions véritables et prises à la rigueur, comme les péripatéticiens et feu monsieur le chevalier Digby, la rejettent en effet; sans parler des chrétiens, qui croient la plupart que le contraire, savoir, la pénétration des dimensions, est possible à Dieu. Mais les autres propositions sont *identiques*, ou peu s'en faut; et les identiques ou immédiates ne reçoivent point de preuve. Celles qui regardent ce que les sens fournissent, comme celle qui dit que la couleur jaune n'est pas la douceur, ne font qu'appliquer la maxime identique générale à des cas particuliers.

Philalèthe. Chaque proposition qui est composée de deux différentes idées dont l'une est niée de l'autre, par exemple, que le

carré n'est pas un cercle, qu'être jaune n'est pas être doux, sera aussi certainement reçue comme indubitable, dès qu'on en comprendra les termes, que cette maxime générale : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.*

Théophile. C'est que l'une (savoir, la maxime générale) est le principe, et l'autre (c'est-à-dire la négation d'une idée d'une autre opposée) en est l'application.

Philalèthe. Il me semble plutôt que la maxime dépend de cette négation, qui en est le fondement, et qu'il est encore plus aisé d'entendre que *cè qui est la même chose n'est pas différent*, que la maxime qui rejette les contradictions. Or, à ce compte, il faudra qu'on reçoive pour vérités innées un nombre infini de propositions de cette espèce qui nient une idée de l'autre, sans parler des autres vérités. Ajoutez à cela qu'une proposition ne pouvant être innée, à moins que les idées dont elle est composée ne le soient, il faudra supposer que toutes les idées que nous avons des couleurs, des sons, des goûts, des figures, etc., sont innées.

Théophile. Je ne vois pas bien comment ceci : Ce qui est la même chose n'est pas différent, soit l'origine du principe de contradiction et plus aisé; car il me paraît qu'on se donne plus de liberté en avançant qu'A n'est point B qu'en disant qu'A n'est point non A. Et la raison qui empêche A d'être B est que B enveloppe non A. Au reste cette proposition : *Le doux n'est pas l'amer*, n'est point innée, suivant le sens que nous avons donné à ce terme de vérité innée; car les sentiments du doux et de l'amer viennent des sens externes. Ainsi c'est une conclusion mêlée (*hybrida conclusio*), où l'axiome est appliqué à une vérité sensible. Mais quant à cette proposition : *Le carré n'est pas un cercle*, on peut dire qu'elle est innée; car, en l'envisageant, on fait une subsomption ou application du principe de contradiction à ce que l'entendement fournit lui-même, dès qu'on s'aperçoit que ces idées, qui sont innées, renferment des notions incompatibles.

§ 19. Philalèthe. Quand vous soutenez que ces propositions particulières et évidentes par elles-mêmes, dont on reconnaît la vérité dès qu'on les entend prononcer (comme que le vert n'est pas le rouge), sont reçues comme des conséquences de ces autres propositions plus générales, qu'on regarde comme autant de principes innés, il semble que vous ne considérez point, monsieur, que ces

propositions particulières sont reçues comme des vérités indubitables de ceux qui n'ont aucune connaissance de ces maximes plus générales.

THÉOPHILE. J'ai déjà répondu à cela ci-dessus : on se fonde sur ces maximes générales, comme on se fonde sur les majeures qu'on supprime lorsqu'on raisonne par enthymèmes : car, quoique bien souvent on ne pense pas distinctement en raisonnant, non plus qu'à ce qu'on fait en marchant et en sautant, il est toujours vrai que la force de la conclusion consiste en partie dans ce qu'on supprime et ne saurait venir d'ailleurs, ce qu'on trouvera quand on voudra la justifier.

§ 20. PHILALÈTHE. Mais il semble que les idées générales et abstraites sont plus étrangères à notre esprit que les notions et les vérités particulières : donc ces vérités particulières seront plus naturelles à l'esprit que le principe de contradiction, dont vous voulez qu'elles ne soient que l'application.

THÉOPHILE. Il est vrai que nous commençons plutôt de nous apercevoir des vérités particulières, comme nous commençons par les idées plus composées et plus grossières : mais cela n'empêche point que l'ordre de la nature ne commence par le plus simple, et que la raison des vérités plus particulières ne dépende des plus générales, dont elles ne sont que les exemples. Et quand on veut considérer ce qui est en nous virtuellement et avant toute *aperception*, on a raison de commencer par le plus simple : car les principes généraux entrent dans nos pensées, dont ils font l'âme et la liaison ; ils y sont nécessaires comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point. L'esprit s'appuie sur ces principes à tous moments, mais il ne vient pas si aisément à les démêler et à se les représenter distinctement et séparément ; parce que cela demande une grande attention à ce qu'il fait, et la plupart des gens peu accoutumés à méditer n'en ont guère. Les Chinois n'ont-ils pas comme nous des sons articulés ? et cependant, s'étant attachés à une autre manière d'écrire, ils ne se sont pas encore avisés de faire un alphabet de ces sons. C'est ainsi qu'on possède bien des choses sans le savoir.

§ 21. PHILALÈTHE. Si l'esprit acquiesce si promptement à certaines vérités, cela ne peut-il point venir de la considération même de la nature des choses, qui ne lui permet pas d'en juger autre-

ment, plutôt que de ce que ces propositions sont gravées naturellement dans l'esprit?

THÉOPHILE. L'un et l'autre est vrai. La nature des choses et la nature de l'esprit y concourent. Et puisque vous opposez la considération de la chose à l'aperception de ce qui est gravé dans l'esprit, cette objection même fait voir, monsieur, que ceux dont vous prenez le parti n'entendent par les *vérités innées* que ce qu'on approuverait naturellement, comme par instinct et même sans le connaître que confusément. Il y en a de cette nature, et nous aurons sujet d'en parler; mais ce qu'on appelle la *lumière naturelle* suppose une connaissance distincte, et bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connaissance de la nature de notre esprit et de ces idées innées, qu'on n'a point besoin de chercher au dehors. Ainsi j'appelle *innées* les vérités qui n'ont besoin que de cette considération pour être vérifiées. J'ai déjà répondu, § 5, à l'objection § 22, qui voulait que lorsqu'on dit que les notions innées sont implicitement dans l'esprit, cela doit signifier seulement qu'il a la faculté de les connaître; car j'ai fait remarquer qu'outre cela il a la faculté de les trouver en soi et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut.

§ 2. PHILALÈTHE. Il semble donc que vous voulez, monsieur, que ceux à qui on propose ces maximes générales pour la première fois n'apprennent rien qui leur soit entièrement nouveau. Mais il est clair qu'ils apprennent premièrement les noms, et puis les vérités et même les idées dont ces vérités dépendent.

THÉOPHILE. Il ne s'agit point ici des noms, qui sont arbitraires en quelque façon, au lieu que les idées et les vérités sont naturelles. Mais, quant à ces idées et vérités, vous nous attribuez, monsieur, une doctrine dont nous sommes fort éloignés; car je demeure d'accord que nous apprenons les idées et les vérités innées, soit en prenant garde à leur source, soit en les vérifiant par l'expérience. Ainsi je ne fais point la supposition que vous dites, comme si dans le cas dont vous parlez nous n'apprenions rien de nouveau. Et je ne saurais admettre cette proposition : Tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les vérités des nombres sont en nous, et on ne laisse pas de les apprendre, soit en les tirant de leur source lorsqu'on les apprend par raison démonstrative (ce qui fait voir qu'elles sont innées), soit en les éprouvant dans des exemples comme font les

arithméticiens vulgaires, qui, faute de savoir les raisons, n'apprennent leurs règles que par tradition ; et tout au plus, avant que de les enseigner, ils les justifient par l'expérience, qu'ils poussent aussi loin qu'ils jugent à propos. Et quelquefois même un fort habile mathématicien, ne sachant point la source de la découverte d'autrui, est obligé de se contenter de cette méthode de l'induction pour l'examiner ; comme fit un célèbre écrivain à Paris, quand j'y étais, qui poussa assez loin l'essai de mon tétragonisme arithmétique en le comparant avec les nombres de Ludolphe, croyant d'y trouver quelque faute : et il eut raison de douter jusqu'à ce qu'on lui en communiqua la démonstration, qui nous dispense de ces essais qu'on pourrait toujours continuer sans être jamais parfaitement certain. Et c'est cela même, savoir, l'imperfection des inductions, qu'on peut encore vérifier par les instances de l'expérience. Car il y a des progressions où l'on peut aller fort loin avant que de remarquer les changements et les lois qui s'y trouvent.

PHILALÈTHE. Mais ne se peut-il point que non-seulement les termes ou paroles dont on se sert, mais encore les idées nous viennent de dehors?

THÉOPHILE. Il faudrait donc que nous fussions nous-mêmes hors de nous, car les idées intellectuelles ou de réflexion sont tirées de notre esprit : et je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous.

PHILALÈTHE. Mais que dites-vous, monsieur, à ce défi d'un de mes amis : Si quelqu'un, dit-il, peut trouver une proposition dont les idées soient innées, qu'il me la nomme, il ne saurait me faire un plus grand plaisir?

THÉOPHILE. Je lui nommerais les propositions d'arithmétique et de géométrie, qui sont toutes de cette nature ; et en matière de vérités nécessaires, on n'en saurait trouver d'autres.

§ 25. PHILALÈTHE. Cela paraîtra étrange à bien des gens. Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées?

THÉOPHILE. Leur connaissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle ; comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre avant qu'on les découvre en travaillant.

Philalèthe. Mais est-il possible que des enfants recevant des notions qui leur viennent du dehors, et y donnant leur consentement, n'aient aucune connaissance de celles qu'on suppose être innées avec eux et faire comme partie de leur esprit, où elles sont, dit-on, empreintes en caractères ineffaçables pour servir de fondement? Si cela était, la nature se serait donné de la peine inutilement, ou du moins elle aurait mal gravé ces caractères, puisqu'ils ne sauraient être aperçus par des yeux qui voient fort bien d'autres choses.

Théophile. L'aperception de ce qui est en nous dépend d'une attention et d'un ordre. Or non-seulement il est possible, mais il est même convenable, que les enfants aient plus d'attention aux notions des sens, parce que l'attention est réglée par le besoin. L'événement cependant fait voir dans la suite que la nature ne s'est point donné inutilement la peine de nous imprimer les connaissances innées, puisque sans elles il n'y aurait aucun moyen de parvenir à la connaissance actuelle des vérités nécessaires dans les sciences démonstratives, et aux raisons des faits, et nous n'aurions rien au-dessus des bêtes.

§ 26. **Philalèthe.** S'il y a des vérités innées, ne faut-il pas qu'il y ait des pensées innées?

Théophile. Point du tout, car les pensées sont des actions, et les connaissances ou les vérités, en tant qu'elles sont en nous, quand même on n'y pense point, sont des habitudes ou des dispositions; et nous savons bien des choses auxquelles nous ne pensons guère.

Philalèthe. Il est bien difficile de concevoir qu'une vérité soit dans l'esprit, si l'esprit n'a jamais pensé à cette vérité.

Théophile. C'est comme si quelqu'un disait qu'il est difficile de concevoir qu'il y a des veines dans le marbre avant qu'on les découvre. Il semble aussi que cette objection approche un peu trop de la pétition de principe. Tous ceux qui admettent des vérités innées, sans les fonder sur la réminiscence platonicienne, en admettent auxquelles on n'a pas encore pensé. D'ailleurs ce raisonnement prouve trop, car, si les vérités sont des pensées, on sera privé non-seulement des vérités auxquelles on n'a jamais pensé, mais encore de celles auxquelles on a pensé et auxquelles on ne pense plus actuellement; et si les vérités ne sont pas des pensées, mais des

habitudes et aptitudes naturelles ou acquises, rien n'empêche qu'il n'y en ait en nous auxquelles on n'ait jamais pensé ni ne pensera jamais.

§ 27. **Philalèthe.** Si les maximes générales étaient innées, elles devraient paraître avec plus d'éclat dans l'esprit de certaines personnes, où cependant nous n'en voyons aucune trace ; je veux parler des enfants, des idiots et des sauvages, car de tous les hommes ce sont ceux qui ont l'esprit le moins altéré et corrompu par la coutume et par l'impression des opinions étrangères.

Théophile. Je crois qu'il faut raisonner tout autrement ici. Les maximes innées ne paraissent que par l'attention qu'on leur donne ; mais ces personnes n'en ont guère, ou l'ont pour tout autre chose : ils ne pensent presque qu'aux besoins du corps, et il est raisonnable que les pensées pures et détachées soient le prix de soins plus nobles. Il est vrai que les enfants et les sauvages ont l'esprit moins altéré par les coutumes, mais ils l'ont aussi moins élevé par la doctrine qui donne de l'attention. Ce serait bien peu juste que les plus vives lumières dussent mieux briller dans les esprits qui les méritent moins et qui sont enveloppés des plus épais nuages. Je ne voudrais donc pas qu'on fît tant d'honneur à l'ignorance et à la barbarie, quand on est aussi habile que vous l'êtes, *Philalèthe*, aussi bien que notre excellent auteur ; ce serait rabaisser les dons de Dieu. Quelqu'un dira que plus on est ignorant, plus on approche de l'avantage d'un bloc de marbre ou d'une pièce de bois, qui sont infaillibles et impeccables : mais, par malheur, ce n'est pas en cela qu'on en approche ; et tant qu'on est capable de connaissance on pèche en négligeant de l'acquérir, et on manquera d'autant plus aisément qu'on sera moins instruit.

CHAPITRE II.

Qu'il n'y a point de principes de pratique qui soient innés.

Philalèthe. La morale est une science démonstrative ; cependant elle n'a point de principes innés ; et même il serait bien difficile de produire une règle de morale qui fût d'une nature à être résolue par un consentement aussi général et aussi prompt que cette maxime : *Ce qui est est.*

Théophile. Il est absolument impossible qu'il y ait des vérités de raison aussi évidentes que les *identiques* ou immédiates; et quoiqu'on puisse dire véritablement que la morale a des principes indémontrables, et qu'un des premiers et des plus praticables est qu'il faut suivre la joie et éviter la tristesse, il faut ajouter que ce n'est pas une vérité qui soit connue purement de raison, puisqu'elle est fondée sur l'expérience interne, ou sur des connaissances confuses; car on ne sait pas ce que c'est que la joie et la tristesse.

Philalèthe. Ce n'est que par des raisonnements, par des discours et par quelque application d'esprit qu'on peut s'assurer des vérités de pratique.

Théophile. Quand cela serait, elles n'en seraient pas moins innées. Cependant la maxime que je viens d'alléguer paraît d'une autre nature; elle n'est pas connue par la raison, mais pour ainsi dire par un *instinct*. C'est un principe inné, mais il ne fait point partie de la lumière naturelle; car on ne le connaît point d'une manière lumineuse. Cependant, ce principe posé, on en peut tirer des conséquences scientifiques; et j'applaudis extrêmement à ce que vous venez de dire, monsieur, de la morale comme d'une science démonstrative. Aussi voyons-nous qu'elle enseigne des vérités si évidentes, que les larrons, les pirates et les bandits sont forcés de les observer entre eux.

§ 2. Philalèthe. Mais les bandits gardent entre eux les règles de la justice sans les considérer comme des principes innés.

Théophile. Qu'importe? Est-ce que le monde se soucie de ces questions théoriques?

Philalèthe. Ils n'observent les maximes de justice que comme des règles de convenance, dont la pratique est absolument nécessaire pour la conservation de leur société.

Théophile. Fort bien : on ne saurait rien dire de mieux à l'égard de tous les hommes en général; et c'est ainsi que ces lois sont gravées dans l'âme, savoir, comme les conséquences de notre conservation et de nos vrais biens. Est-ce qu'on s'imagine que nous voulons que les vérités soient dans l'entendement comme indépendantes les unes des autres et comme les édits du préteur étaient dans son affiche ou *album?* Je mets à part ici l'instinct qui porte l'homme à aimer l'homme, dont je parlerai tantôt; car maintenant je ne veux parler que des vérités, en tant qu'elles se connaissent

par la raison. Je reconnais aussi que certaines règles de la justice ne sauraient être démontrées dans toute leur étendue et perfection qu'en supposant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et celles où l'instinct de l'humanité ne nous pousse point ne sont gravées dans l'âme que comme d'autres vérités dérivatives; cependant, ceux qui ne fondent la justice que sur les nécessités de cette vie et sur le besoin qu'ils en ont, plutôt que sur le plaisir qu'ils y devraient prendre, qui est des plus grands lorsque Dieu en est le fondement, ceux-là sont sujets à ressembler un peu à la société des bandits.

Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis.

§ 3. PHILALÈTHE. Je vous avoue que la nature a mis dans tous les hommes l'envie d'être heureux et une forte aversion pour la misère. Ce sont là des principes de pratique véritablement innés, et qui, selon la destination de tout principe de pratique, ont une influence continuelle sur toutes nos actions; mais ce sont là des inclinations de l'âme vers le bien, et non pas des imperfections de quelque vérité qui soit gravée dans notre entendement.

THÉOPHILE. Je suis ravi, monsieur, de vous voir reconnaître en effet des vérités innées comme je dirai tantôt. Ce principe convient assez avec celui que je viens de marquer, qui nous porte à suivre la joie et à éviter la tristesse; car la félicité n'est autre chose qu'une joie durable. Cependant notre penchant va, non pas à la félicité proprement, mais à la joie, c'est-à-dire au présent; c'est la raison qui porte à l'avenir et à la durée : or le penchant, exprimé par l'entendement, passe en précepte ou vérité de pratique; et si le penchant est inné, la vérité l'est aussi, n'y ayant rien dans l'âme qui ne soit exprimé dans l'entendement, mais non pas toujours par une considération actuelle distincte, comme j'ai assez fait voir. Les instincts aussi ne sont pas toujours de pratique; il y en a qui contiennent des vérités de théorie, et tels sont les principes internes des sciences et du raisonnement, lorsque, sans en connaître la raison, nous les employons par un instinct naturel; et, dans ce sens, vous ne pouvez pas vous dispenser de reconnaître des principes innés, quand même vous voudriez nier que les vérités dérivatives fussent innées. Mais ce serait une question de nom après l'explication que j'ai donnée de ce que j'appelle inné; et si quelqu'un ne

veut pas donner cette appellation, qu'aux vérités qu'on reçoit d'abord par instinct, je ne le lui contesterai pas.

Philalèthe. Voilà qui va bien ; mais s'il y avait dans notre âme certains caractères qui y fussent gravés naturellement, comme autant de principes de connaissance, nous ne pourrions que les apercevoir agissants en nous, comme nous sentons l'influence des deux principes qui agissent constamment en nous, savoir, l'envie d'être heureux et la crainte d'être misérables.

Théophile. Il y a des principes de connaissance qui influent aussi constamment dans nos raisonnements que ceux de pratique dans nos volontés : par exemple, tout le monde emploie les règles des conséquences par une logique naturelle, sans s'en apercevoir.

§ 4. **Philalèthe.** Les règles de morale ont besoin d'être prouvées, donc elles ne sont pas innées comme cette règle, qui est la source des vertus qui regardent la société : *Ne faites à autrui que ce que vous voudriez qu'il vous fût fait à vous-même.*

Théophile. Vous me faites toujours l'objection que j'ai déjà réfutée. Je vous accorde, monsieur, qu'il y a des règles de morale qui ne sont point des principes innés ; mais cela n'empêche pas que ce ne soient des vérités innées : car une vérité dérivative sera innée lorsque nous la pouvons tirer de notre esprit. Mais il y a des vérités innées que nous trouvons en nous de deux façons, par lumière et par instinct. Celles que je viens de marquer se démontrent par nos idées, ce qui fait la lumière naturelle ; mais il y a des *conclusions de la lumière naturelle* qui sont des principes par rapport à l'instinct. C'est ainsi que nous sommes portés aux actes d'humanité par instinct, parce que cela nous plaît ; et par raison, parce que cela est juste. Il y a donc en nous des vérités d'instinct qui sont des principes innés, qu'on sent et qu'on approuve quand même on n'en a point la preuve, qu'on obtient pourtant lorsqu'on rend raison de cet instinct. C'est ainsi qu'on se sert des lois des conséquences suivant une connaissance confuse et comme par instinct ; mais les logiciens en démontrent la raison, comme les mathématiciens aussi rendent raison de ce qu'on fait sans y penser en marchant et en sautant. Quant à la règle qui porte qu'*on ne doit faire aux autres que ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent*, elle a besoin non-seulement de preuve, mais encore de déclaration. On me dira que cela ne s'entend que d'une volonté juste ; mais

ainsi cette règle, bien loin de suffire à servir de mesure, en aurait besoin. Le véritable sens de la règle est que la place d'autrui est le vrai point de vue pour juger équitablement lorsqu'on s'y met.

§ 9. PHILALÈTHE. On commet souvent des actions mauvaises sans aucun remords de conscience : par exemple, lorsqu'on prend des villes d'assaut, les soldats commettent sans scrupule les plus méchantes actions ; des nations polies ont exposé leurs enfants ; quelques Caribes châtrent les leurs pour les engraisser et les manger. Garicilasso de la Vège rapporte que certains peuples du Pérou prenaient des prisonnières pour en faire des concubines, et nourrissaient les enfants jusqu'à l'âge de treize ans, après quoi ils les mangeaient, et traitaient de même les mères dès qu'elles ne faisaient plus d'enfants. Dans le voyage de Baumgarten, il est rapporté qu'il y avait un santon en Égypte qui passait pour un saint homme *eo quod non fœminarum unquam esset ac puerorum, sed tantum asellarum concubitor atque mularum*.

THÉOPHILE. La science morale (outre les instincts comme celui qui fait suivre la joie et fuir la tristesse) n'est pas autrement innée que l'arithmétique, car elle dépend aussi des démonstrations que la lumière interne fournit ; et comme les démonstrations ne sautent pas d'abord aux yeux, ce n'est pas grande merveille si les hommes ne s'aperçoivent pas toujours et d'abord de tout ce qu'ils possèdent en eux, et ne lisent pas assez promptement les *caractères de la loi naturelle*, *que Dieu*, selon saint Paul, *a gravée dans leur esprit*. Cependant, comme la morale est plus importante que l'arithmétique, Dieu a donné à l'homme des instincts qui portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne. C'est comme nous marchons suivant les lois de la mécanique sans penser à ces lois, et comme nous mangeons non-seulement parce que cela nous est nécessaire, mais encore et bien plus parce que cela nous fait plaisir. Mais ces instincts ne portent pas à l'action d'une manière invincible ; on y résiste par des passions, on les obscurcit par des préjugés, et on les altère par des coutumes contraires ; cependant on convient le plus souvent de ces instincts de la conscience et on les suit même, quand de plus grandes impressions ne les surmontent. La plus grande et la plus saine partie du genre humain leur rend témoignage. Les Orientaux et les Grecs ou Romains, la Bible et l'Alcoran conviennent en cela ; la police des mahométans a

coutume de punir ce que Baumgarten rapporte, et il faudrait être aussi abruti que les sauvages américains pour approuver leur coutume pleine de cruauté, qui passe même celle des bêtes. Cependant ces mêmes sauvages sentent bien ce que c'est que la justice en d'autres occasions : et, quoiqu'il n'y ait point de mauvaise pratique peut-être qui ne soit autorisée quelque part et en quelques rencontres, il y en a peu pourtant qui ne soient condamnées le plus souvent et par la plus grande partie des hommes. Ce qui n'est point arrivé sans raison, et, n'étant pas arrivé par le seul raisonnement, *doit* être rapporté en partie aux instincts naturels. La coutume, la tradition, la discipline s'en sont mêlées; mais le naturel est cause que la coutume s'est tournée plus généralement du bon côté sur ces devoirs. Le naturel est encore cause que la tradition de l'existence de Dieu est venue : or la nature donne à l'homme et même à la plupart des animaux de l'affection et de la douceur pour ceux de leur espèce. Le tigre même *parcit cognatis masculis;* d'où vient ce bon mot d'un jurisconsulte romain : *Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse*. Il n'y a presque que les araignées qui fassent exception et qui s'entre-mangent, jusqu'à ce point que la femelle dévore le mâle après en avoir joui. Après cet instinct général de société, qui se peut appeler *philanthropie* dans l'homme, il y en a de plus particuliers, comme l'affection entre le mâle et la femelle, l'amour que les pères et les mères portent à leurs enfants, que les Grecs appellent *στοργὴν*, et autres inclinations semblables, qui font ce droit naturel, ou cette image de droit plutôt, que selon les jurisconsultes romains la nature a enseigné aux animaux; mais, dans l'homme particulièrement, il se trouve un certain soin de la dignité et de la convenance, qui porte à cacher les choses qui nous rabaissent, à ménager la pudeur, à avoir de la répugnance pour des incestes, à ensevelir les cadavres, à ne point manger des hommes du tout ni des bêtes vivantes. On est porté encore à avoir soin de sa réputation, même au delà du besoin de la vie; à être sujet à des remords de la conscience, et à sentir ces *laniatus et ictus*, ces tortures et ces gênes dont parle Tacite après Platon, outre la crainte d'un avenir et d'une puissance suprême qui vient encore assez naturellement. Il y a de la réalité en tout cela; mais dans le fond ces impressions, quelque naturelles qu'elles puissent être, ne sont que des aides à la raison et des indices

du conseil de la nature. La coutume, l'éducation, la tradition, la raison y contribuent beaucoup ; mais la nature humaine ne laisse pas d'y avoir part. Il est vrai que sans la raison ces aides ne suffiraient pas pour donner une certitude entière à la morale. Enfin niera-t-on que l'homme ne soit porté naturellement, par exemple, à s'éloigner des choses vilaines, sous prétexte qu'on trouve des gens qui aiment à ne parler que d'ordures, qu'il y en a même dont le genre de vie les engage à manier des excréments, et qu'il y a des peuples de Boutan où ceux du roi passent pour quelque chose d'aromatique? Je m'imagine que vous êtes, monsieur, de mon sentiment dans le fond à l'égard de ces instincts naturels pour le bien honnête, quoique vous direz peut-être, comme vous avez dit à l'égard de l'instinct qui porte à la félicité, que ces impressions ne sont pas des vérités innées; mais j'ai déjà répondu que tout sentiment est la perception d'une vérité, et que le sentiment naturel l'est d'une vérité innée, mais bien souvent confuse, comme sont les expériences des sens externes : ainsi on peut distinguer les *vérités innées* d'avec la *lumière naturelle* (qui ne contient rien que de distinctement connaissable), comme le genre doit être distingué de son espèce, puisque les *vérités innées* comprennent tant les *instincts* que la *lumière naturelle.*

§ 11. PHILALÈTHE. Une personne qui connaîtrait les bornes naturelles du juste et de l'injuste et ne laisserait pas de les confondre ensemble, ne pourrait être regardée que comme l'ennemi déclaré du repos et du bonheur de la société dont il fait partie; mais les hommes les confondent à tout moment, donc ils ne les connaissent pas

THÉOPHILE. C'est prendre les choses un peu trop théoriquement. Il arrive tous les jours que les hommes agissent contre leurs connaissances, en se les cachant à eux-mêmes lorsqu'ils tournent l'esprit ailleurs pour suivre leurs passions : sans cela nous ne verrions pas les gens manger et boire de ce qu'ils savent leur devoir causer des maladies et même la mort; ils ne négligeraient pas leurs affaires; ils ne feraient pas ce que des nations entières ont fait à certains égards. L'avenir et le raisonnement frappent rarement autant que le présent et les sens. Cet Italien le savait bien, qui, devant être mis à la torture, se proposa d'avoir continuellement le gibet en vue pendant les tourments pour y résister, et on l'entendit dire quel-



quefois : *Io ti vedo ;* ce qu'il expliqua ensuite quand il fut échappé. A moins de prendre une ferme résolution d'envisager le vrai bien et le vrai mal pour les suivre ou les éviter, on se trouve emporté, et il arrive encore, par rapport aux besoins les plus importants de cette vie, ce qui arrive par rapport au paradis et à l'enfer chez ceux-là même qui les croient le plus :

> Cantantur hæc, laudantur hæc,
> Dicuntur, audiuntur,
> Scribuntur hæc, leguntur hæc,
> Et lecta negliguntur.

PHILALÈTHE. Tout principe qu'on suppose inné ne peut qu'être connu d'un chacun comme juste et avantageux.

THÉOPHILE. C'est toujours revenir à cette supposition que j'ai réfutée tant de fois, que toute vérité innée est connue toujours e de tous.

§ 12. PHILALÈTHE. Mais une permission publique de violer la loi prouve que cette loi n'est pas innée : par exemple, la loi d'aimer et de conserver les enfants a été violée chez les anciens lorsqu'ils ont permis de les exposer.

THÉOPHILE. Cette violation supposée, il s'ensuit seulement qu'on n'a pas bien lu ces caractères de la nature, gravés dans nos âmes, mais quelquefois assez enveloppés par nos désordres, outre que, pour voir la nécessité des devoirs d'une manière invincible, il en faut envisager la démonstration, ce qui n'est pas fort ordinaire. Si la géométrie s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries, et croirait pleines de paralogismes; et Joseph Scaliger, Hobbes et autres qui ont écrit contre Euclide et Archimède, ne se trouveraient point si peu accompagnés qu'ils le sont. Ce n'était que la passion de la g'oire que ces auteurs croyaient trouver dans la quadrature du cercle et autres problèmes difficiles, qui ait pu aveugler jusqu'à un tel point des personnes d'un si grand mérite; et si d'autres avaient le même intérêt, ils en useraient de même.

PHILALÈTHE. Tout devoir emporte l'idée de loi, et une loi ne saurait être, comme on suppose, sans un législateur qui l'ait prescrite, ou sans récompense et sans peine.

Théophile. Il y peut avoir des *récompenses* et des *peines naturelles* sans législateur : l'intempérance, par exemple, est punie par des maladies; cependant, comme elle ne nuit pas à tous d'abord, j'avoue qu'il n'y a guère de précepte à qui on serait obligé indispensablement, s'il n'y avait pas un Dieu qui ne laisse aucun crime sans châtiment, ni aucune bonne action sans récompense.

Philalèthe. Il faut donc que les idées d'un Dieu et d'une vie à venir soient aussi innées?

Théophile. J'en demeure d'accord dans le sens que j'ai expliqué.

Philalèthe. Mais ces idées sont si éloignées d'être gravées naturellement dans l'esprit de tous les hommes, qu'elles ne paraissent pas même fort claires et fort distinctes dans l'esprit de plusieurs hommes d'étude, et qui font profession d'examiner les choses avec quelque exactitude : tant il s'en faut qu'elles soient connues de toute créature humaine.

Théophile. C'est encore revenir à la même supposition, qui prétend que ce qui n'est point connu n'est point inné, que j'ai pourtant réfutée tant de fois. Ce qui est inné n'est pas d'abord connu clairement et distinctement pour cela : il faut souvent beaucoup d'attention et d'ordre pour s'en apercevoir; les gens d'étude n'en apportent pas toujours, et toute créature humaine encore moins.

§ 13. **Philalèthe.** Mais si les hommes peuvent ignorer ou révoquer en doute ce qui est inné, c'est en vain qu'on nous parle de principes innés et qu'on en prétend faire voir la nécessité; bien loin qu'ils puissent servir à nous instruire de la vérité et de la certitude des choses, comme on le prétend, nous nous trouverions dans le même état d'incertitude avec ces principes que s'ils n'étaient point en nous.

Théophile. On ne peut point révoquer en doute tous les principes innés. Vous en êtes demeuré d'accord, monsieur, à l'égard des identiques ou du principe de contradiction, avouant qu'il y a des principes incontestables, quoique vous ne les reconnaissiez point alors comme innés; mais il ne s'ensuit point que tout ce qui est inné et lié nécessairement avec ces principes innés soit aussi d'abord d'une évidence indubitable.

Philalèthe. Personne n'a encore entrepris, que je sache, de nous donner un catalogue exact de ces principes.

Théophile. Mais nous a-t-on donné jusqu'ici un catalogue plein et exact des axiomes de géométrie?

§ 15. **Philalèthe**. Milord Herbert a voulu marquer quelques-uns de ces principes, qui sont : 1° qu'il y a un Dieu suprême; 2° qu'il doit être servi; 3° que la vertu jointe avec la piété est le meilleur culte; 4° qu'il faut se repentir de ses péchés; 5° qu'il y a des peines et des récompenses après cette vie. Je tombe d'accord que ce sont là des vérités évidentes et d'une telle nature, qu'étant bien expliquées, une créature raisonnable ne peut guère éviter d'y donner son consentement. Mais nos amis disent qu'il s'en faut beaucoup que ce soient autant d'impressions innées. Et si ces cinq propositions sont des notions communes, gravées dans nos âmes par le doigt de Dieu, il y en a beaucoup d'autres qu'on doit aussi mettre de ce rang.

Théophile. J'en demeure d'accord, monsieur, car je prends toutes les vérités nécessaires pour innées, et j'y joins même les instincts. Mais je vous avoue que ces cinq propositions ne sont point des principes innés, car je tiens qu'on peut et qu'on doit les prouver.

§ 18. **Philalèthe**. Dans la proposition troisième, que la vertu est le culte le plus agréable à Dieu, il est obscur ce qu'on entend par la *vertu*. Si on l'entend dans le sens qu'on lui donne le plus communément, je veux dire de ce qui se passe pour louable selon les différentes opinions qui règnent en divers pays, tant s'en faut que cette proposition soit évidente, qu'elle n'est pas même véritable. Que si on appelle *vertu* les actions qui sont conformes à la volonté de Dieu, ce sera presque *idem per idem;* et la proposition ne nous apprendra pas grand'chose, car elle voudra dire seulement que Dieu a pour agréable ce qui est conforme à sa volonté. Il en est de même de la notion du péché dans la quatrième proposition.

Théophile. Je ne me souviens pas d'avoir remarqué qu'on prenne communément la vertu pour quelque chose qui dépende des opinions; au moins les philosophes ne le font pas. Il est vrai que le nom de vertu dépend de l'opinion de ceux qui le donnent à de différentes habitudes ou actions, selon qu'ils jugent bien ou mal et font usage de leur raison; mais tous conviennent assez de la notion de la vertu en général, quoiqu'ils diffèrent dans l'application. Selon Aristote et plusieurs autres, la vertu est une habitude de modérer

les passions par la raison, et encore plus simplement une habitude d'agir suivant la raison. Et cela ne peut manquer d'être agréable à celui qui est la suprême et dernière raison des choses, à qui rien n'est indifférent, et les actions des créatures raisonnables moins que toutes les autres.

§ 20. **Philalèthe.** On a coutume de dire que les coutumes, l'éducation et les opinions générales de ceux avec qui on converse, peuvent obscurcir ces principes de morale qu'on suppose innés. Mais si cette réponse est bonne, elle anéantit la preuve qu'on prétend tirer du consentement universel. Le raisonnement de bien des gens se réduit à ceci : Les principes que les gens de bon sens reconnaissent sont innés; nous et ceux de notre parti sommes des gens de bon sens : donc nos principes sont innés. Plaisante manière de raisonner, qui va tout droit à l'infaillibilité!

Théophile. Pour moi, je me sers du consentement universel, non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation; car les vérités innées, prises pour la lumière naturelle de la raison, portent leurs caractères avec elles comme la géométrie, car elles sont enveloppées dans les principes immédiats que vous reconnaissez vous-même pour incontestables. Mais j'avoue qu'il est plus difficile de démêler les instincts et quelques autres habitudes naturelles d'avec les coutumes, quoique cela se puisse pourtant, ce semble, le plus souvent. Au reste il me paraît que les peuples qui ont cultivé leur esprit ont quelque sujet de s'attribuer l'usage du bon sens préférablement aux barbares, puisqu'en les domptant si aisément, presque comme des bêtes, ils montrent assez leur supériorité. Si on n'en peut pas toujours venir à bout, c'est qu'encore comme les bêtes ils se sauvent dans les épaisses forêts, où il est difficile de les forcer, et le jeu ne vaut pas la chandelle. C'est un avantage sans doute d'avoir cultivé l'esprit; et, s'il est permis de parler pour la barbarie contre la culture, on aura aussi le droit d'attaquer la raison en faveur des bêtes et de prendre sérieusement les saillies spirituelles de M. Despréaux dans une de ses satires, où, pour contester à l'homme sa prérogative sur les animaux, il demande si

L'ours a peur du passant, ou le passant de l'ours;
Et si, par un édit des pâtres de Libye,
Les lions videraient les parcs de Numidie, etc.

Cependant il faut avouer qu'il y a des points importants où les barbares nous passent, surtout à l'égard de la vigueur du corps ; et à l'égard de l'âme même, on peut dire qu'à certains égards leur morale pratique est meilleure que la nôtre, parce qu'ils n'ont point l'avarice d'amasser, ni l'ambition de dominer. Et on peut même ajouter que la conversation des chrétiens les a rendus pires en bien des choses. On leur a appris l'ivrognerie (en leur apportant de l'eau-de-vie), les jurements, les blasphèmes et d'autres vices qui leur étaient peu connus. Il y a chez nous plus de bien et plus de mal que chez eux : un méchant Européen est plus méchant qu'un sauvage ; il raffine sur le mal. Cependant rien n'empêcherait les hommes d'unir les avantages que la nature donne à ces peuples avec ceux que nous donne la raison.

PHILALÈTHE. Mais que répondrez-vous, monsieur, à ce dilemme d'un de mes amis : Je voudrais bien, dit-il, que les partisans des idées innées me dissent si ces principes peuvent ou ne peuvent pas être effacés par l'éducation et la coutume. S'ils ne peuvent l'être, nous devons les trouver dans tous les hommes, et il faut qu'ils paraissent clairement dans l'esprit de chaque homme en particulier. S'ils peuvent être altérés par des notions étrangères, ils doivent paraître plus distinctement et avec plus d'éclat lorsqu'ils sont plus près de leur source, je veux dire dans les enfants et les ignorants, sur qui les opinions étrangères ont fait le moins d'impression. Qu'ils prennent tel parti qu'ils voudront, ils verront clairement, dit-il, qu'il est démenti par des faits constants et par une continuelle expérience ?

THÉOPHILE. Je m'étonne que votre habile ami ait confondu *obscurcir* et *effacer*, comme on confond dans votre parti *n'être point* et *ne point paraître*. Les idées et vérités innées ne sauraient être effacées, mais elles sont obscurcies dans tous les hommes (comme ils sont présentement) par leur penchant vers les besoins du corps, et souvent encore plus par les mauvaises coutumes survenues. Ces caractères de lumière interne seraient toujours éclatants dans l'entendement et donneraient de la chaleur dans la volonté, si les perceptions confuses des sens ne s'emparaient de notre attention. C'est le combat dont la sainte Ecriture ne parle pas moins que la philosophie ancienne et moderne ?

PHILALÈTHE. Ainsi donc nous nous trouvons dans des ténèbres

aussi épaisses et dans une aussi grande incertitude que s'il n'y avait point de semblables lumières.

THÉOPHILE. A Dieu ne plaise; nous n'aurions ni sciences, ni lois, et nous n'aurions pas même de la raison.

§ 21, 22, etc. PHILALÈTHE. J'espère que vous conviendrez au moins de la force des préjugés, qui font souvent passer pour naturel ce qui est venu des mauvais enseignements où les enfants ont été exposés, et des mauvaises coutumes que l'éducation et la conversation leur ont données.

THÉOPHILE. J'avoue que l'excellent auteur que vous suivez dit de fort belles choses là-dessus, et qui ont leur prix si on les prend comme il faut; mais je ne crois pas qu'elles soient contraires à la doctrine bien prise du naturel ou des vérités innées. Et je m'assure qu'il ne voudra pas étendre ses remarques trop loin, car je suis également persuadé et que bien des opinions passent pour des vérités, qui ne sont que des effets de la coutume et de la crédulité, et qu'il y en a bien aussi que certains philosophes voudraient faire passer pour des préjugés, qui sont pourtant fondées dans la droite raison et dans la nature. Il y a autant ou plus de sujet de se garder de ceux qui, par ambition le plus souvent, prétendent innover, que de se défier des impressions anciennes. Et après avoir assez médité sur l'ancien et sur le nouveau, j'ai trouvé que la plupart des doctrines reçues peuvent souffrir un bon sens. De sorte que je voudrais que les hommes d'esprit cherchassent de quoi satisfaire à leur ambition, en s'occupant plutôt à bâtir et à avancer qu'à reculer et à détruire. Et je souhaiterais qu'on ressemblât plutôt aux Romains qui faisaient des beaux ouvrages publics, qu'à ce roi vandale à qui sa mère recommanda que, ne pouvant pas espérer la gloire d'égaler ces grands bâtiments, il cherchât à les détruire.

PHILALÈTHE. Le but des habiles gens qui ont combattu les vérités innées a été d'empêcher que, sous ce beau nom, on ne fasse passer des préjugés et cherche à couvrir sa paresse.

THÉOPHILE. Nous sommes d'accord sur ce point; car, bien loin que j'approuve qu'on se fasse des principes douteux, je voudrais, moi, qu'on cherchât jusqu'à la démonstration des axiomes d'Euclide, comme quelques anciens ont fait aussi. Et lorsqu'on demande le moyen de connaître et d'examiner les principes innés, je réponds, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, qu'excepté les instincts dont la

raison est inconnue, il faut tâcher de les réduire aux premiers principes, c'est-à-dire aux axiomes identiques ou immédiats par le moyen des définitions, qui ne sont autre chose qu'une exposition distincte des idées. Je ne doute pas même que vos amis, contraires jusqu'ici aux vérités innées, n'approuvent cette méthode, qui paraît conforme à leur but principal.

CHAPITRE III.

Autres considérations touchant les principes innés, tant ceux qui regardent la spéculation que ceux qui appartiennent à la pratique.

§ 3. **Philalèthe.** Vous voulez qu'on réduise les vérités aux premiers principes; et je vous avoue que s'il y a quelque principe, c'est sans contredit celui-ci : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. Cependant il paraît difficile de soutenir qu'il est inné, puisqu'il faut se persuader en même temps que les idées d'impossibilité et d'identité sont innées.

Théophile. Il faut bien que ceux qui sont pour les vérités innées soutiennent et soient persuadés que ces idées le sont aussi; et j'avoue que je suis de leur avis. Les idées de *l'être*, du *possible*, du *même*, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnements, et je les regarde comme des choses essentielles à notre esprit; mais j'ai déjà dit qu'on n'y fait pas toujours une attention particulière et qu'on ne les démêle qu'avec le temps. J'ai dit encore que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous-mêmes; et, puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné, et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes. Il y a quelque chose d'approchant en d'autres notions générales.

§ 4. **Philalèthe.** Si l'idée de l'*identité* est naturelle, et *par conséquent* si évidente et si présente à l'esprit que nous devions la connaître dès le berceau, je voudrais bien qu'un enfant de sept ans et même un homme de soixante-dix ans me dît si un homme, qui est une créature composée de corps et d'âme, est le même lorsque son corps est changé, et si, supposé la métempsycose, Euphorbe serait le même que Pythagore.

Théophile. J'ai dit assez que ce qui nous est naturel ne nous est pas connu pour cela dès le berceau; et même une idée nous peut

être connue sans que nous puissions décider d'abord toutes les questions qu'on peut former là-dessus.. C'est comme si quelqu'un prétendait qu'un enfant ne saurait connaître ce que c'est que le carré et sa diagonale, parce qu'il aura de la peine à connaître que la diagonale est incommensurable avec le côté du carré. Pour ce qui est de la question en elle-même, elle me paraît démonstrativement résolue par la doctrine des monades, que j'ai mise ailleurs dans son jour, et nous parlerons plus amplement de cette matière dans la suite.

§ 6. Philalèthe. Je vois bien que je vous objecterais en vain que l'axiome qui porte que *le tout est plus grand que sa partie* n'est point inné, sous prétexte que les idées du tout et de la partie sont relatives, dépendant de celles du nombre et de l'étendue, puisque vous soutiendrez apparemment qu'il y a des idées innées respectives et que celles des nombres et de l'étendue sont innées aussi.

Théophile. Vous avez raison, et même je crois plutôt que l'idée de l'étendue est postérieure à celle du tout et de la partie.

§ 7. Philalèthe. Que dites-vous de la vérité que Dieu doit être adoré? est-elle innée?

Théophile. Je crois que le devoir d'adorer Dieu porte que dans les occasions on doit marquer qu'on l'honore au delà de tout autre objet, et que c'est une conséquence nécessaire de son idée et de son existence, ce qui signifie chez moi que cette vérité est innée.

§ 8. Philalèthe. Mais les athées semblent prouver par leur exemple que l'idée de Dieu n'est point innée. Et, sans parler de ceux dont les anciens ont fait mention, n'a-t-on pas découvert des nations entières qui n'avaient aucune idée de Dieu, ni des noms pour marquer Dieu et l'âme, comme à la baie de Soldanie, dans le Brésil, dans les îles Caribes, dans le Paraguay?

Théophile. Feu M. Fabricius, théologien célèbre de Heidelberg, a fait une apologie du genre humain pour le purger de l'imputation de l'athéisme. C'était un auteur de beaucoup d'exactitude et fort au-dessus de bien des préjugés; cependant je ne prétends point entrer dans cette discussion des faits. Je veux que des peuples entiers n'aient jamais pensé à la substance suprême ni à ce que c'est que l'âme. Et je me souviens que lorsqu'on voulut, à ma prière, favorisée par l'illustre M. Witsen, m'obtenir en Hollande

une version de l'Oraison dominicale dans la langue de Barantola, on fut arrêté à cet endroit : *ton nom soit sanctifié*, parce qu'on ne pouvait point faire entendre aux Barantolais ce que voulait dire *saint*. Je me souviens aussi que dans le *Credo* fait pour les *Hottentots*, on fut obligé d'exprimer le *Saint-Esprit* par des mots du pays, qui signifient un vent doux et agréable (ce qui n'était pas sans raison), car nos mots grecs et latins, *πνεῦμα*, *anima*, *spiritus*, ne signifient originairement que l'air ou vent qu'on respire, comme une des plus subtiles choses qui nous soit connue par les sens, et on commence par les sens pour mener peu à peu les hommes à ce qui est au-dessus des sens. Cependant toute cette difficulté qu'on trouve à parvenir aux connaissances abstraites ne fait rien contre les connaissances innées. Il y a des peuples qui n'ont aucun mot qui réponde à celui d'*être ;* est-ce qu'on doute qu'ils ne savent pas ce que c'est que d'*être*, quoiqu'ils n'y pensent guère à part? Au reste, je trouve si beau et si à mon gré ce que j'ai lu chez notre excellent auteur sur l'idée de Dieu (Essai sur l'entendement, liv. 1, ch. 3, § 9), que je ne saurais m'empêcher de le rapporter. Le voici : « Les » hommes ne sauraient guère éviter d'avoir quelque espèce d'idée » des choses dont ceux avec qui ils conversent ont souvent occasion » de les entretenir sous certains noms; et si c'est une chose qui em- » porte avec elle l'idée d'excellence, de grandeur ou de quelque » qualité extraordinaire, qui intéresse par quelque endroit et qui » s'imprime dans l'esprit sous l'idée d'une puissance absolue et » irrésistible qu'on ne puisse s'empêcher de craindre » (j'ajoute : et sous l'idée d'une grandissime bonté qu'on ne saurait s'empêcher d'aimer), « une telle idée doit, suivant toutes les apparences, faire » de plus fortes impressions et se répandre plus loin qu'aucune » autre; surtout si c'est une idée qui s'accorde avec les plus sim- » ples lumières de la raison et qui découle naturellement de cha- » que partie de nos connaissances. Or telle est l'idée de Dieu : car » les marques éclatantes d'une sagesse et d'une puissance extraor- » dinaire paraissent si visiblement dans tous les ouvrages de la » création, que toute créature raisonnable qui voudra y faire ré- » flexion ne saurait manquer de découvrir l'auteur de toutes ces » merveilles; et l'impression que la découverte d'un tel être doit » faire naturellement sur l'âme de tous ceux qui en ont entendu » parler une seule fois est si grande et entraîne avec elle des pen-

» sées d'un si grand poids et si propres à se répandre dans le » monde, qu'il me paraît tout à fait étrange qu'il se puisse trouver » sur la terre une nation entière d'hommes assez stupides pour » n'avoir aucune idée de Dieu. Cela, dis-je, me semble aussi sur- » prenant que d'imaginer des hommes qui n'auraient aucune idée » des nombres ou du feu. » Je voudrais qu'il me fût toujours permis de copier mot à mot quantité d'autres excellents endroits de notre auteur, que nous sommes obligés de passer. Je dirai seulement ici que cet auteur, parlant des *plus simples lumières de la raison* qui s'accordent avec l'idée de Dieu et de ce qui en découle naturellement, ne paraît guère s'éloigner de mon sens sur les vérités innées; et sur ce qu'il lui paraît aussi étrange qu'il y ait des hommes sans aucune idée de Dieu qu'il serait surprenant de trouver des hommes qui n'auraient aucune idée des nombres ou du feu, je remarquerai que les habitants des îles Mariannes, à qui on a donné le nom de la reine d'Espagne qui y a favorisé les missions, n'avaient aucune connaissance du feu lorsqu'on les découvrit, comme il paraît par la relation que le R. P. Gobien, jésuite français, chargé du soin des missions éloignées, a donnée au public et m'a envoyée.

§ 16. Philalèthe. Si l'on a droit de conclure que l'idée de Dieu est innée, de ce que tous les gens sages ont eu cette idée, la vertu doit aussi être innée, parce que les gens sages en ont toujours eu une véritable idée.

Théophile. Non pas la vertu, mais l'idée de la vertu est innée, et peut-être ne voulez-vous que cela.

Philalèthe. Il est aussi certain qu'il y a un Dieu qu'il est certain que les angles opposés, qui se font par l'intersection de deux lignes droites, sont égaux. Et il n'y eut jamais de créature raisonnable qui se soit appliquée sincèrement à examiner la vérité de ces deux propositions, qui ait manqué d'y donner son consentement. Cependant il est hors de doute qu'il y a bien des hommes qui, n'ayant point tourné leurs pensées de ce côté-là, ignorent également ces deux vérités.

Théophile. Je l'avoue, mais cela n'empêche point qu'elles soient *innées*, c'est-à-dire qu'on ne les puisse trouver en soi.

§ 18. Philalèthe. Il serait encore avantageux d'avoir une idée innée de la *substance;* mais il se trouve que nous ne l'avons ni

innée ni acquise, puisque nous ne l'avons ni par la sensation ni par la réflexion.

Théophile. Je suis d'opinion que la réflexion suffit pour trouver l'idée de la substance en nous-mêmes, qui sommes des substances; et cette notion est des plus importantes. Mais nous en parlerons peut-être plus amplement dans la suite de notre conférence.

Philalèthe. S'il y a des idées innées qui soient dans l'esprit sans que l'esprit y pense actuellement, il faut du moins qu'elles soient dans la mémoire d'où elles devaient être tirées par voie de *réminiscence*, c'est-à-dire être connues lorsqu'on en rappelle le souvenir, comme autant de perceptions qui ont été auparavant dans l'âme, à moins que la réminiscence ne puisse subsister sans réminiscence. Car cette persuasion où l'on est intérieurement sûr qu'une telle idée a été auparavant dans notre esprit est proprement ce qui distingue la réminiscence de toute autre voie de penser.

Théophile. Pour que les connaissances, idées ou vérités soient dans notre esprit, il n'est point nécessaire que nous y ayons jamais pensé actuellement; ce ne sont que des habitudes naturelles, c'est-à-dire des dispositions et aptitudes actives et passives et plus que *tabula rasa*. Il est vrai cependant que les platoniciens croyaient que nous avions déjà pensé actuellement à ce que nous retrouvons en nous; et, pour les réfuter, il ne suffit pas de dire que nous ne nous en souvenons point, car il est sûr qu'une infinité de pensées nous revient que nous avons oublié d'avoir eues. Il est arrivé qu'un homme a cru faire un vers nouveau qu'il s'est trouvé avoir lu mot pour mot longtemps auparavant dans quelque ancien poëte, et souvent nous avons une facilité non commune de concevoir certaines choses, parce que nous les avons conçues autrefois sans que nous nous en souvenions. Il se peut qu'un enfant devenu aveugle oublie d'avoir jamais vu la lumière et les couleurs, comme il arriva à l'âge de deux ans et demi par la petite vérole au célèbre Ulric Schœnberg, natif de Weide au Haut-Palatinat, qui mourut à Kœnigsberg en Prusse en 1649, où il avait enseigné la philosophie et les mathématiques avec l'admiration de tout le monde. Il se peut aussi qu'il reste à un tel homme des effets des anciennes impressions sans qu'il s'en souvienne. Je crois que les songes nous renouvellent souvent ainsi d'anciennes pensées. Jules Scaliger ayant célébré en vers les hommes illustres de Vérone, un certain soi-disant Bru-

gnolus, Bavarois d'origine, mais depuis établi à Vérone, lui parut en songe et se plaignit d'avoir été oublié. Jules Scaliger, ne se souvenant pas d'en avoir ouï parler auparavant, ne laissa point de faire des vers élégiaques à son honneur sur ce songe. Enfin le fils Joseph Scaliger, passant en Italie, apprit plus particulièrement qu'il y avait eu autrefois à Vérone un célèbre grammairien ou critique savant de ce nom qui avait contribué au rétablissement des belles-lettres en Italie. Cette histoire se trouve dans les poésies de Scaliger le père avec l'élégie, et dans les lettres du fils. On la rapporte aussi dans les Scaligerana qu'on a recueillis des conversations de Joseph Scaliger. Il y a bien de l'apparence que Jules Scaliger avait su quelque chose de Brugnol, dont il ne se souvenait plus, et que le songe fut en partie le renouvellement d'une ancienne idée, quoiqu'il n'y ait pas eu cette *réminiscence* proprement appelée ainsi qui nous fait connaître que nous avons déjà eu cette même idée; du moins je ne vois aucune nécessité qui nous oblige d'assurer qu'il ne reste aucune trace d'une perception, quand il n'y en a pas assez pour se souvenir qu'on l'a eue.

§ 24. PHILALÈTHE. Il faut que je reconnaisse que vous répondez assez naturellement aux difficultés que nous avons formées contre les vérités innées. Peut-être aussi que nos auteurs ne les combattent point dans le sens que vous les soutenez. Ainsi je reviens seulement à vous dire, monsieur, qu'on a eu quelque sujet de craindre que l'opinion des vérités innées ne servît de prétexte aux paresseux pour s'exempter de la peine des recherches, et donnât la commodité aux docteurs et aux maîtres de poser pour principe que les principes ne doivent pas être mis en question.

THÉOPHILE. J'ai déjà dit que si c'est là le dessein de vos amis de conseiller qu'on cherche les preuves des vérités qui en peuvent recevoir sans distinguer si elles sont innées ou non, nous sommes entièrement d'accord; et l'opinion des vérités innées, de la matière que je les prends, n'en doit détourner personne, car, outre qu'on fait bien de rechercher la raison des instincts, c'est une de mes grandes maximes qu'il est bon de chercher les démonstrations des *axiomes* mêmes, et je me souviens qu'à Paris, lorsqu'on se moquait de feu M. Roberval déjà vieux, parce qu'il voulait démontrer ceux d'Euclide à l'exemple d'Apollonius et de Proclus, je fis voir l'utilité de cette recherche. Pour ce qui est du principe de ceux qui disent

qu'il ne faut point disputer contre celui qui nie les principes, il n'a lieu entièrement qu'à l'égard de ces principes qui ne sauraient recevoir ni doute ni preuve. Il est vrai que pour éviter les scandales et les désordres on peut faire des règlements à l'égard des disputes publiques et de quelques autres conférences, en vertu desquels il soit défendu de mettre en contestation certaines vérités établies, mais c'est plutôt un point de police que de philosophie.

LIVRE DEUXIÈME.

DES IDÉES.

CHAPITRE PREMIER.

Où l'on traite des idées en général, et où l'on examine par occasion si l'âme de l'homme pense toujours.

§ 1. **Philalèthe**. Après avoir examiné si les idées sont innées, considérons leur nature et leurs différences. N'est-il pas vrai que l'idée est l'objet de la pensée ?

Théophile. Je l'avoue, pourvu que vous ajoutiez que c'est un objet immédiat interne, et que cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses. Si l'idée était la *forme* de la pensée, elle naîtrait et cesserait avec les pensées actuelles qui y répondent; mais, en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées. Les objets externes sensibles ne sont que *médiats*, parce qu'ils ne sauraient agir immédiatement sur l'âme. Dieu seul est l'objet *externe immédiat*. On pourrait dire que l'âme même est son objet immédiat *interne;* mais c'est en tant qu'elle contient les idées ou ce qui répond aux choses, car l'âme est un petit monde où les idées distinctes sont une représentation de Dieu, et où les confuses sont une représentation de l'univers.

§ 2. **Philalèthe**. Nos messieurs, qui supposent qu'au commencement l'âme est une *table rase*, vide de tous caractères et sans aucune idée, demandent comment elle vient à recevoir des idées et

par quel moyen elle en acquiert cette prodigieuse quantité. A cela ils répondent en un mot : de l'*expérience.*

THÉOPHILE. Cette *table rase* dont on parle tant n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes et le repos ou absolu ou respectif des deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucune forme. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substances qui n'aient de quoi se distinguer de toute autre. Les âmes humaines diffèrent non-seulement des autres âmes, mais encore entre elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques. Et, selon les démonstrations que je crois avoir, toute chose substantielle, soit âme ou corps, a son rapport à chacune des autres qui lui est propre, et l'une doit toujours différer de l'autre par des dénominations *intrinsèques*, pour ne pas dire que ceux qui parlent tant de cette *table rase*, après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste, comme les philosophes de l'école qui ne laissent rien à leur matière première. On me répondra peut-être que cette *table rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école ne sont aussi que des fictions que la nature ne connaît point et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte? Il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre; et, outre la disposition, il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet, et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées? L'âme a-t-elle des fenêtres? ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond. On

m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes : qu'*il n'est rien dans l'âme qui ne vienne des sens ;* mais il faut excepter l'âme même et ses affections : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu ;* excipe, *nisi ipse intellectus.* Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'Essai, qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature.

PHILALÈTHE. J'espère donc que vous accorderez à cet habile auteur que toutes les idées viennent par sensation ou par réflexion, c'est-à-dire des observations que nous faisons, ou sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme.

THÉOPHILE. Pour éviter une contestation sur laquelle nous ne nous sommes arrêtés que trop, je vous déclare par avance, monsieur, que, lorsque vous direz que les idées nous viennent de l'une ou l'autre de ces causes, je l'entends de leur perception actuelle, car je crois d'avoir montré qu'elles sont en nous avant qu'on s'en aperçoive, en tant qu'elles ont quelque chose de distinct.

§ 9. PHILALÈTHE. Après cela, voyons quand on doit dire que l'âme commence d'avoir de la perception et de penser actuellement aux idées. Je sais bien qu'il y a une opinion qui pose que l'âme pense toujours, et que la pensée actuelle est aussi inséparable de l'âme que l'extension actuelle est inséparable du corps (§ 10). Mais je ne saurais concevoir qu'il soit plus nécessaire à l'âme de penser toujours qu'au corps d'être toujours en mouvement, la perception des idées étant à l'âme ce que le mouvement est au corps. Cela me paraît fort raisonnable au moins, et je serais bien aise, monsieur, de savoir votre sentiment là-dessus.

THÉOPHILE. Vous l'avez dit, monsieur, l'action n'est pas plus attachée à l'âme qu'au corps, un état sans pensée dans l'âme et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraires à la nature et sans exemple dans le monde. Une substance qui sera une fois en action le sera toujours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d'autres nouvelles. Frappant un corps, on y excite ou détermine plutôt une infinité de tourbillons comme dans une liqueur; car dans le fond tout solide a

un degré de liquidité, et tout liquide un degré de solidité, et il n'y a pas moyen d'arrêter jamais entièrement ces tourbillons internes : maintenant on peut croire que si le corps n'est jamais en repos, l'âme qui y répond ne sera jamais non plus sans perception.

PHILALÈTHE. Mais c'est peut-être un privilége de l'auteur et conservateur de toutes choses, qu'étant infini dans ses perfections, il ne dort et ne sommeille jamais. Ce qui ne convient point à aucun être fini, ou au moins à aucun être tel que l'âme de l'homme.

THÉOPHILE. Il est sûr que nous dormons et sommeillons, et que Dieu en est exempt. Mais il ne s'ensuit point que nous soyons sans aucune perception en sommeillant. Il se trouve plutôt tout le contraire si on y prend bien garde.

PHILALÈTHE. Il y a en nous quelque chose qui a la puissance de penser; mais il ne s'ensuit pas que nous en ayons toujours l'acte.

THÉOPHILE. Les puissances véritables ne sont jamais de simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action.

PHILALÈTHE. Mais cette proposition : *L'âme pense toujours*, n'est pas évidente par elle-même.

THÉOPHILE. Je ne le dis point non plus. Il faut un peu d'attention et de raisonnement pour la trouver. Le vulgaire s'en aperçoit aussi peu que de la pression de l'air ou de la rondeur de la terre.

PHILALÈTHE. Je doute si j'ai pensé la nuit précédente. C'est une question de fait. Il la faut décider par des expériences sensibles.

THÉOPHILE. On la décide comme l'on prouve qu'il y a des corps imperceptibles et des mouvements invisibles, quoique certaines personnes les traitent de ridicules. Il y a de même des perceptions peu relevées qui ne se distinguent pas assez pour qu'on s'en aperçoive ou s'en souvienne, mais elles se font connaître par des conséquences certaines.

PHILALÈTHE. Il s'est trouvé un certain auteur qui nous a objecté que nous soutenons que l'âme cesse d'exister, parce que nous ne sentons pas qu'elle existe pendant notre sommeil. Mais cette objection ne peut venir que d'une étrange préoccupation; car nous ne disons pas qu'il n'y a point d'âme dans l'homme, parce que nous ne sentons pas qu'elle existe pendant notre som-

meil, mais seulement que l'homme ne saurait penser sans s'en apercevoir.

THÉOPHILE. Je n'ai point lu le livre qui contient cette objection, mais on n'aurait pas eu tort de vous objecter qu'il ne s'ensuit pas de ce qu'on ne s'aperçoit pas de la pensée qu'elle cesse pour cela; car autrement on pourrait dire par la même raison qu'il n'y a point d'âme pendant qu'on ne s'en aperçoit point. Et pour réfuter cette objection, il faut montrer de la pensée particulièrement qu'il *lui* est essentiel qu'on s'en aperçoive.

§ 11. PHILALÈTHE. Il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pense.

THÉOPHILE. Voilà sans doute le nœud de l'affaire et la difficulté qui a embarrassé d'habiles gens; mais voici le moyen d'en sortir. Il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées: et la chose ne saurait aller autrement, car, si nous prenions garde à tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens. Je dis bien plus, il reste quelque chose de toutes nos pensées passées, et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement. Or, quand nous dormons sans songe et quand nous sommes étourdis par quelque coup, chute, symptôme ou autre accident, il se forme en nous une infinité de petits sentiments confus, et la mort même ne saurait faire un autre effet sur les âmes des animaux, qui doivent sans doute reprendre tôt ou tard des perceptions distinguées, car tout va par ordre dans la nature. J'avoue cependant qu'en cet état de confusion l'âme serait sans plaisir et sans douleur, car ce sont des perceptions notables.

§ 12. PHILALÈTHE. N'est-il pas vrai que ceux avec qui nous avons présentement affaire, c'est-à-dire les cartésiens, qui croient que l'âme pense toujours, accordent la vie à tous les animaux différents de l'homme, sans leur donner une âme qui connaisse et qui pense; et que les mêmes ne trouvent aucune difficulté de dire que l'âme puisse penser sans être jointe à un corps?

THÉOPHILE. Pour moi, je suis d'un autre sentiment; car, quoique je sois de celui des cartésiens en ce qu'ils disent que l'âme pense toujours, je ne le suis dans les deux autres points. Je crois que les



bêtes ont des âmes impérissables et que les âmes humaines et toutes les autres ne sont jamais sans quelque corps : je tiens même que Dieu seul, comme étant un acte pur, en est entièrement exempt.

Philalèthe. Si vous aviez été du sentiment des cartésiens, j'en aurais inféré que les corps de Castor ou de Pollux, pouvant être tantôt avec, tantôt sans âme, quoique demeurant toujours vivants, et l'âme pouvant aussi être tantôt dans un tel corps et tantôt dehors, n'auraient qu'une seule âme qui agirait alternativement dans le corps de ces deux hommes endormis et éveillés tour à tour : ainsi elle ferait deux personnes aussi distinctes que Castor et Hercule pourraient l'être.

Théophile. Je vous ferai une autre supposition à mon tour, qui paraît plus naturelle. N'est-il pas vrai qu'il faut toujours accorder qu'après quelque intervalle ou quelque grand changement on peut tomber dans un oubli général ? Sleidan, dit-on, avant que de mourir, oublia tout ce qu'il savait. Et il y a quantité d'autres exemples de ce triste événement. Supposons qu'un tel homme rajeunisse et apprenne tout de nouveau. Sera-ce un autre homme pour cela ? Ce n'est donc pas le souvenir qui fait justement le même homme. Cependant la fiction d'une âme qui anime des corps différents tour à tour, sans que ce qui lui arrive dans l'un de ces corps l'intéresse dans l'autre, est une de ces fictions contraires à la nature des choses, qui viennent des notions incomplètes des philosophes, comme l'espace sans corps et le corps sans mouvement, et qui disparaissent quand on pénètre un peu plus avant; car il faut savoir que chaque âme garde toutes les impressions précédentes et ne saurait se mi-partir de la manière qu'on vient de dire. L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individu. Cependant le souvenir n'est point nécessaire ni même toujours possible, à cause de la multitude des impressions présentes et passées qui concourent à nos pensées présentes, car je ne crois point qu'il y ait dans l'homme des pensées dont il n'y ait quelque effet au moins confus, ou quelque reste mêlé avec les pensées suivantes. On peut oublier bien des choses, mais on pourrait aussi se ressouvenir de bien loin si l'on était ramené comme il faut.

Philalèthe. Ceux qui viennent à dormir sans faire aucun songe ne peuvent jamais être convaincus que leurs pensées soient en action.

Théophile. On n'est pas sans quelque sentiment faible pendant qu'on dort, lors même qu'on est sans songe. Le réveil même le marque; et plus on est aisé à être éveillé, plus on a de sentiment de ce qui se passe au dehors, quoique ce sentiment ne soit pas toujours assez fort pour causer le réveil.

§ 14. **Philalèthe.** Il paraît bien difficile de concevoir que dans ce moment l'âme pense dans un homme endormi, et le moment suivant dans un homme éveillé, sans qu'elle s'en ressouvienne.

Théophile. Non-seulement cela est aisé à concevoir, mais même quelque chose de semblable s'observe tous les jours pendant qu'on veille; car nous avons toujours des objets qui frappent nos yeux ou nos oreilles, et par conséquent l'âme en est touchée aussi, sans que nous y prenions garde : parce que notre attention est bandée à d'autres objets, jusqu'à ce que l'objet devienne assez fort pour l'attirer à soi en redoublant son action ou par quelque autre raison; c'était comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là, et ce sommeil devient général lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objets ensemble. C'est aussi un moyen de s'endormir quand on partage l'attention pour l'affaiblir.

Philalèthe. J'ai appris d'un homme, qui dans sa jeunesse s'était appliqué à l'étude et avait eu la mémoire assez heureuse, qu'il n'avait jamais eu aucun songe avant que d'avoir eu la fièvre, dont il venait d'être guéri dans le temps qu'il me parlait, âgé pour lors de 25 ou 26 ans.

Théophile. On m'a aussi parlé d'une personne d'étude bien plus avancée en âge, qui n'avait jamais eu aucun songe. Mais ce n'est pas sur les songes seuls qu'il faut fonder la perpétuité de la perception de l'âme, puisque j'ai fait voir comment, même en dormant, elle a quelque perception de ce qui se passe au dehors.

§ 15. **Philalèthe.** Penser souvent et ne pas conserver un seul moment le souvenir de ce qu'on pense, c'est penser d'une manière inutile.

Théophile. Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables; quand je me tourne d'un côté

plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchaînement de petites impressions dont je ne m'aperçois pas, et qui rendent un mouvement un peu plus malaisé que l'autre. Toutes nos actions indélibérées sont des résultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent; car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent, sans les petites perceptions, on ne viendrait point à ces dispositions notables. J'ai déjà remarqué que celui qui nierait ces effets dans la morale imiterait des gens mal instruits qui nient les corpuscules insensibles dans la physique; et cependant je vois qu'il y en a parmi ceux qui parlent de la liberté, qui, ne prenant pas garde à ces impressions insensibles, capables de faire pencher la balance, s'imaginent une entière indifférence dans les actions morales, comme celle de l'âne de Buridan mi-parti entre deux prés. Et c'est de quoi nous parlerons plus amplement dans la suite. J'avoue pourtant que ces impressions font pencher, sans nécessiter.

PHILALÈTHE. On dira peut-être que, dans un homme éveillé qui pense, son corps est pour quelque chose, et que le souvenir se conserve par les traces du cerveau; mais que, lorsqu'il dort, l'âme a ses pensées à part en elle-même.

THÉOPHILE. Je suis bien éloigné de dire cela, puisque je crois qu'il y a toujours une exacte correspondance entre le corps et l'âme, et puisque je me sers des impressions du corps dont on ne s'aperçoit pas, soit en veillant, soit en dormant, pour prouver que l'âme en a de semblables. Je tiens même qu'il se passe quelque chose dans l'âme qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères, dont on ne s'aperçoit pourtant point, tout comme ceux qui habitent auprès d'un moulin à eau ne s'aperçoivent point du bruit qu'il fait. En effet, s'il y avait des impressions dans le corps, pendant le sommeil ou pendant qu'on veille, dont l'âme ne fût point touchée ou affectée du tout, il faudrait donner des limites à l'union de l'âme et du corps, comme si les impressions corporelles avaient besoin d'une certaine figure et grandeur pour que l'âme s'en pût ressentir; ce qui n'est point soutenable si l'âme est incorporelle, car il n'y a point de proportion entre une substance incorporelle et une telle ou telle modification de la matière. En un mot, c'est une grande source d'erreurs de

croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme que celles dont elle s'aperçoit.

§ 16. **Philalèthe.** La plupart des songes dont nous nous souvenons sont extravagants et mal liés. On devrait donc dire que l'âme doit la faculté de penser raisonnablement au corps, ou qu'elle ne retient aucun de ses soliloques raisonnables.

Théophile. Le corps répond à toutes les pensées de l'âme, raisonnables ou non. Et les songes ont aussi bien leurs traces dans le cerveau que les pensées de ceux qui veillent.

§ 17. **Philalèthe.** Puisque vous êtes si assuré que l'âme pense toujours actuellement, je voudrais que vous me pussiez dire quelles sont les idées qui sont dans l'âme d'un enfant avant que d'être unie au corps, ou justement dans le temps de son union, avant qu'elle ait reçu aucune idée par la voie de la sensation.

Théophile. Il est aisé de vous satisfaire par nos principes. Les perceptions de l'âme répondent toujours naturellement à la constitution du corps; et lorsqu'il y a quantité de mouvements confus et peu distingués dans le cerveau, comme il arrive à ceux qui ont peu d'expérience, les pensées de l'âme (suivant l'ordre des choses) ne sauraient être non plus distinctes. Cependant l'âme n'est jamais privée du secours de la sensation, parce qu'elle exprime toujours son corps; et ce corps est toujours frappé par les autres qui l'environnent d'une infinité de manières, mais qui souvent ne font qu'une impression confuse.

§ 18. **Philalèthe.** Mais voici encore une autre question que fait l'auteur de l'Essai. Je voudrais bien, dit-il, que ceux qui soutiennent avec tant de confiance que l'âme de l'homme ou (ce qui est la même chose) que l'homme pense toujours, me dissent comment ils le savent.

Théophile. Je ne sais s'il ne faut pas plus de confiance pour nier qu'il se passe quelque chose dans l'âme dont nous ne nous apercevions pas; car ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas : rien ne saurait naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement. Enfin c'est comme si quelqu'un demandait aujourd'hui comment nous connaissons les corpuscules insensibles.

§ 19. **Philalèthe.** Je ne me souviens pas que ceux qui nous

disent que l'âme pense toujours nous disent jamais que l'homme pense toujours.

THÉOPHILE. Je m'imagine que c'est parce qu'ils l'entendent aussi de l'âme séparée. Cependant ils avoueront volontiers que l'homme pense toujours durant l'union. Pour moi, qui ai des raisons pour tenir que l'âme n'est jamais séparée de tout corps, je crois qu'on peut dire absolument que l'homme pense et pensera toujours. .

PHILALÈTHE. Dire que le corps est étendu sans avoir des parties, et qu'une chose pense sans s'apercevoir qu'elle pense, ce sont deux assertions qui paraissent également inintelligibles.

THÉOPHILE. Pardonnez-moi, monsieur, je suis obligé de vous dire que lorsque vous avancez qu'il n'y a rien dans l'âme dont elle ne s'aperçoive, c'est une pétition de principe qui a déjà régné par toute notre première conférence, où l'on a voulu s'en servir pour détruire les idées et les vérités innées. Si nous accordions ce principe, outre que nous croirions choquer l'expérience et la raison, nous renoncerions sans raison à notre sentiment que je crois avoir rendu assez intelligible. Mais outre que nos adversaires, tout habiles qu'ils sont, n'ont point apporté de preuve de ce qu'ils avancent si souvent et si positivement là-dessus, il est aisé de leur montrer le contraire, c'est-à-dire, qu'il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini, sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions ; et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser; autrement on demeurerait toujours sur la même chose.

PHILALÈTHE. Mais ne serait-on pas tout aussi bien fondé à soutenir que l'homme a toujours faim, en disant qu'il en peut avoir sans s'en apercevoir?

THÉOPHILE. Il y a bien de la différence; la faim a des raisons particulières qui ne subsistent pas toujours. Cependant il est vrai aussi qu'encore quand on a faim on n'y pense pas à tout moment; mais quand on y pense, on s'en aperçoit : car c'est une disposition

bien notable. Il y a toujours des irritations dans l'estomac, mais il faut qu'elles deviennent assez fortes pour causer la faim. La même distinction se doit toujours faire entre les pensées en général et les pensées notables. Ainsi, ce qu'on apporte pour tourner notre sentiment en ridicule sert à le confirmer.

§ 23. PHILALÈTHE. On peut demander maintenant quand l'homme commence à avoir des idées dans sa pensée, et il me semble qu'on doit répondre que c'est dès qu'il a quelque sensation.

THÉOPHILE. Je suis du même sentiment, mais c'est par un principe un peu particulier; car je crois que nous ne sommes jamais sans pensées, et aussi jamais sans sensations. Je distingue seulement entre sensations et pensées; car nous avons toujours toutes les idées pures ou distinctes indépendamment des sens, mais les pensées répondent toujours à quelque sensation.

§ 25. PHILALÈTHE. Mais l'esprit est passif seulement dans la perception des idées simples, qui sont les rudiments ou matériaux de la connaissance, au lieu qu'il est actif quand il forme des idées composées.

THÉOPHILE. Comment cela se peut-il qu'il soit passif seulement à l'égard de la perception de toutes les idées simples, puisque, selon votre propre aveu, il y a des idées simples dont la perception vient de la réflexion, et qu'au moins l'esprit se donne lui-même les pensées de réflexion? car c'est lui qui réfléchit. S'il se peut les refuser, c'est une autre question; et il ne le peut point sans doute sans quelque raison qui l'en détourne quand quelque occasion l'y porte.

PHILALÈTHE. Il semble que jusqu'ici nous avons disputé *ex professo*. Maintenant, que nous allons venir au détail des idées, j'espère que nous serons plus d'accord, et que nous ne différerons qu'en quelques particularités.

THÉOPHILE. Je serai ravi de voir d'habiles gens dans les sentiments que je tiens vrais, car ils sont propres à les faire valoir et à les mettre dans un beau jour.

CHAPITRE II.

Des idées simples.

PHILALÈTHE. J'espère donc que vous demeurerez d'accord, monsieur, qu'il y a des idées simples et des idées composées; c'est ainsi que la chaleur et la mollesse dans la cire, et la froideur dans la glace, fournissent des idées simples, car l'âme en a une conception uniforme, qui ne saurait être distinguée en différentes idées.

THÉOPHILE. Je crois qu'on peut dire que ces idées sensibles sont simples en apparence, parce qu'étant confuses, elles ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent. C'est comme les choses éloignées qui paraissent rondes, parce qu'on n'en saurait discerner les angles, quoiqu'on en reçoive quelque impression confuse. Il est manifeste, par exemple, que le vert naît du bleu et du jaune mêlés ensemble; ainsi on peut croire que l'idée du vert est encore composée de ces deux idées. Et pourtant l'idée du vert nous paraît aussi simple que celle du bleu ou que celle du chaud. Ainsi il est à croire que ces idées du bleu, du chaud, ne sont simples aussi qu'en apparence. Je consens pourtant volontiers qu'on traite ces idées de simples, parce qu'au moins notre aperception ne les divise pas; mais il faut venir à leur analyse par d'autres expériences et par la raison, à mesure qu'on peut les rendre plus intelligibles.

CHAPITRE III.

Des idées qui nous viennent par un seul sens.

PHILALÈTHE. On peut ranger maintenant les idées simples selon les moyens qui nous en donnent la perception, car cela se fait ou (1) par le moyen d'un seul sens, ou (2) par le moyen de plus d'un sens, ou (3) par la réflexion, ou (4) par toutes les voies de la sensation aussi bien que par la réflexion. Pour ce qui est de celles qui entrent par un seul sens, qui est particulièrement disposé à les recevoir, la lumière et les couleurs entrent uniquement par les yeux : toutes sortes de bruits, de sons et de tons entrent par les oreilles; les différents goûts par le palais, et les odeurs par le nez.

Les organes ou nerfs les portent au cerveau, et si quelques-uns de ces organes viennent à être détraqués, ces sensations ne sauraient être admises par quelque fausse porte. Les plus considérables qualités tactiles sont le froid, le chaud et la solidité. Les autres consistent ou dans la conformation des parties sensibles, qui fait le *poli* et le rude ; ou dans leur union, qui fait le compacte, le mou, le dur, le fragile.

Théophile. Je conviens assez, monsieur, de ce que vous dites, *quoique* je pourrais remarquer, suivant l'expérience de feu M. *Mariotte* sur le défaut de la vision à l'endroit du nerf optique, qu'il semble que les membranes reçoivent le sentiment plus que les nerfs, et qu'il y a quelque fausse porte pour l'ouïe et pour le goût, puisque les dents et le *vertex* contribuent à faire entendre quelque son, et que les goûts se font connaître en quelque façon par le nez, à cause de la connexion des organes. Mais tout cela ne change rien dans le fond des choses à l'égard de l'explication des idées. Et pour ce qui est des qualités tactiles, on peut dire que le poli ou rude, et le dur ou mou, ne sont que des modifications de la résistance ou de la solidité.

CHAPITRE IV.

De la solidité.

Philalèthe. Vous accorderez aussi sans doute que le sentiment de la solidité est causé par la résistance que nous trouvons dans un corps jusqu'à ce qu'il ait quitté le lieu qu'il occupe lorsqu'un autre corps y entre actuellement. Ainsi ce qui empêche la rencontre de deux corps, lorsqu'ils se meuvent l'un vers l'autre, c'est ce que j'appelle la solidité. Si quelqu'un trouve plus à propos de l'appeler impénétrabilité, j'y donne les mains. Mais je crois que le terme de solidité emporte quelque chose de plus positif. Cette idée paraît la plus essentielle et la plus étroitement unie au corps, et on ne la peut trouver que dans la matière.

Théophile. Il est vrai que nous trouvons de la résistance dans l'attouchement, lorsqu'un autre corps a de la peine à donner place au nôtre ; et il est vrai aussi que les corps ont de la répugnance à se trouver dans un même lieu. Cependant plusieurs doutent que cette répugnance soit invincible, et il est bon aussi de considérer

que la résistance qui se trouve dans la matière en dérive de plus d'une façon, et par des raisons assez différentes. Un corps résiste à l'autre, ou lorsqu'il doit quitter la place qu'il a déjà occupée, ou lorsqu'il manque d'entrer dans la place où il était prêt d'entrer, à cause que l'autre fait effort d'y entrer aussi, auquel cas il peut arriver que, l'un ne cédant point à l'autre, ils s'arrêtent ou repoussent mutuellement. La résistance se fait voir dans le changement de celui à qui l'on résiste, soit qu'il perde de sa force, soit qu'il change de direction, soit que l'un et l'autre arrive en même temps. Or l'on peut dire en général que cette résistance vient de ce qu'il y a de la répugnance entre deux corps d'être dans un même lieu, qu'on pourra appeler impénétrabilité. Ainsi, lorsque l'un fait effort d'y entrer, il en fait en même temps pour en faire sortir l'autre, ou pour l'empêcher d'y entrer. Mais cette espèce d'incompatibilité, qui fait céder l'un ou l'autre ou les deux ensemble, étant une fois supposée, il y a plusieurs autres raisons outre celle-là qui font qu'un corps résiste à celui qui s'efforce de le faire céder. Elles sont ou dans lui, ou dans les corps voisins. Il y en a deux qui sont en lui-même : l'une est passive et perpétuelle, l'autre active et changeante. La première est ce que j'appelle *inertie* après Kepler et Descartes, qui fait que la matière résiste au mouvement, et qu'il faut perdre de la force pour remuer un corps, quand il n'y aurait ni pesanteur ni attachement. Ainsi il faut qu'un corps qui prétend chasser un autre éprouve pour cela cette résistance. L'autre cause, qui est active et changeante, consiste dans l'impétuosité du corps même, qui ne cède point sans résister dans le moment que sa propre impétuosité le porte dans un lieu. Les mêmes raisons reviennent dans les corps voisins, lorsque le corps qui résiste ne peut céder sans faire encore céder d'autres. Mais il y entre encore alors une nouvelle considération, c'est celle de la *fermeté* et de l'attachement d'un corps à l'autre. Cet attachement fait souvent qu'on ne peut pousser un corps sans pousser en même temps un autre qui lui est attaché, ce qui fait une manière de *traction* à l'égard de cet autre. Cet attachement aussi fait que, quand même on mettrait à part l'inertie et l'impétuosité manifeste, il y aurait de la résistance; car, si l'espace est conçu plein d'une matière parfaitement fluide, et si on y place un seul corps dur (supposé qu'il n'y ait ni inertie ni impétuosité dans le fluide), il y sera mû sans trouver

aucune résistance ; mais, si l'espace était plein de petits cubes, la résistance que trouverait le corps dur, qui devrait être mû parmi ces cubes, viendrait de ce que les petits cubes durs, à cause de leur dureté, ou de l'attachement de leurs parties les unes aux autres, auraient de la peine à se diviser autant qu'il faudrait pour faire un cercle de mouvement, et pour remplir la place du mobile au moment qu'il en sort. Mais si deux corps entraient en même temps par deux bouts dans un tuyau ouvert des deux côtés et en remplissaient également la capacité, la matière qui serait dans ce tuyau, quelque fluide qu'elle pût être, résisterait par sa seule impénétrabilité. Ainsi, dans la résistance dont il s'agit ici, il y a à considérer l'impénétrabilité des corps, l'inertie, l'impétuosité et l'attachement. Il est vrai qu'à mon avis cet attachement des corps vient d'un mouvement plus subtil d'un corps vers l'autre ; mais comme c'est un point qui peut être contesté, on ne doit point le supposer d'abord. Et par la même raison on ne doit point supposer d'abord non plus qu'il y a une solidité originaire essentielle qui rende le lieu toujours égal au corps, c'est-à-dire que l'incompatibilité, ou, pour parler plus juste, l'*inconsistance* des corps dans un même lieu, est une parfaite impénétrabilité qui ne reçoit ni plus ni moins, puisque plusieurs disent que la *solidité sensible* peut venir d'une répugnance des corps à se trouver dans un même lieu, mais qui ne serait point invincible. Car tous les péripatéticiens ordinaires et plusieurs autres croient qu'une même matière pourrait remplir plus ou moins d'espace, ce qu'ils appellent raréfaction ou condensation, non pas en apparence seulement (comme lorsqu'en comprimant une éponge on en fait sortir l'eau), mais à la rigueur comme l'école le conçoit à l'égard de l'air. Je ne suis point de ce sentiment ; mais je ne trouve pas qu'on doive supposer d'abord le sentiment opposé, les sens sans le raisonnement ne suffisant point à établir cette parfaite impénétrabilité, que je tiens vraie dans l'ordre de la nature, mais qu'on n'apprend pas par la seule sensation. Et quelqu'un pourrait prétendre que la résistance des corps à la compression vient d'un effort que les parties font à se répandre quand elles n'ont pas toute leur liberté. Au reste, pour prouver ces qualités, les yeux aident beaucoup, en venant au secours de l'attouchement. Et, dans le fond, la solidité, en tant qu'elle donne une notion distincte,

se conçoit par la pure raison, quoique les sens fournissent au raisonnement de quoi prouver qu'elle est dans la nature.

§ 4. PHILALÈTHE. Nous sommes au moins d'accord que la *solidité* d'un corps porte qu'il remplit l'espace qu'il occupe, de telle sorte qu'il en exclut absolument tout autre corps (s'il ne peut trouver un espace où il n'était pas auparavant); au lieu que la *dureté*, ou la consistance plutôt, que quelques-uns appellent *fermeté*, est une forte union de certaines parties de la matière, qui composent des amas d'une grosseur sensible, de sorte que toute la masse ne change pas aisément de figure.

THÉOPHILE. Cette *consistance*, comme j'ai déjà remarqué, est proprement ce qui fait qu'on a de la peine à mouvoir une partie d'un corps sans l'autre; de sorte que, lorsqu'on en pousse l'une, il arrive que l'autre, qui n'est point poussée, et ne tombe point dans la ligne de la tendance, est néanmoins portée aussi à aller de ce côté-là par une manière de *traction :* et de plus, si cette dernière partie trouve quelque empêchement qui la retient ou la repousse, elle tire en arrière ou retient aussi la première, et cela est toujours réciproque. Le même arrive quelquefois à deux corps qui ne se touchent point et qui ne composent point un corps continu dont ils soient les parties continues; et cependant l'un étant poussé fait aller l'autre sans le pousser, autant que les sens peuvent faire connaître. C'est de quoi l'aimant, l'attraction électrique et celle qu'on attribuait autrefois à la crainte du vide, donnent des exemples.

PHILALÈTHE. Il semble généralement que le dur et le mou sont des noms que nous donnons aux choses seulement par rapport à la constitution particulière de nos corps.

THÉOPHILE. Mais ainsi beaucoup de philosophes n'attribueraient pas la dureté à leurs atomes. La notion de la *dureté* ne dépend point des sens, et on en peut concevoir la possibilité par la raison, quoique nous soyons encore convaincus par les sens qu'elle se trouve actuellement dans la nature. Je préférerais cependant le mot de *fermeté* (s'il m'était permis de m'en servir dans ce sens) à celui de dureté; car il y a quelque fermeté encore dans les corps mous. Je cherche même un mot plus commode et plus général, comme *consistance* ou *cohésion*. Ainsi, j'opposerais le *dur* au *mou* et le *ferme* au *fluide;* car la cire est molle, mais sans être fondue par la chaleur

elle n'est point fluide et garde ses bornes ; et dans les fluides même il y a de la cohésion ordinairement, comme les gouttes d'eau et de mercure le font voir. Je suis aussi d'opinion que tous les corps ont un degré de cohésion, comme je crois de même qu'il n'y en a point qui n'aient quelque *fluidité* et dont la cohésion ne soit surmontable : de sorte qu'à mon avis les atomes d'Épicure, dont la dureté est supposée être invincible, ne sauraient avoir lieu, non plus que la matière subtile parfaitement fluide des cartésiens. Mais ce n'est pas ici le lieu ni de justifier ce sentiment, ni d'expliquer la raison de la cohésion.

PHILALÈTHE. La *solidité* parfaite des corps semble se justifier par l'expérience. Par exemple : l'eau, ne pouvant point céder, passa à travers des pores d'un globe d'or concave où elle était enfermée, lorsqu'on mit ce globe sous la presse, à Florence.

THÉOPHILE. Il y a quelque chose à dire à la conséquence que vous tirez de cette expérience et de ce qui est arrivé à l'eau. L'air est un corps, aussi bien que l'eau, qui est cependant comprimable, au moins *ad sensum*, et ceux qui soutiendront une raréfaction et condensation exacte diront que l'eau est déjà trop comprimée pour céder à nos machines, comme un air très-comprimé résisterait aussi à une compression ultérieure. J'avoue cependant, de l'autre côté, que quand on remarquerait quelque petit changement de volume dans l'eau, on pourrait l'attribuer à l'air qui y est enfermé. Sans entrer maintenant dans la discussion, si l'eau pure n'est point comprimable elle-même, comme il se trouve qu'elle est dilatable quand elle évapore, cependant je suis dans le fond du sentiment de ceux qui croient que les corps sont parfaitement impénétrables, et qu'il n'y a point de condensation ou raréfaction qu'en apparence. Mais ces sortes d'expériences sont aussi peu capables de le prouver que le tuyau de Toricelli ou la machine de Guéricke sont suffisantes pour prouver un vide parfait.

PHILALÈTHE. Si le corps était raréfiable et comprimable à la rigueur, il pourrait changer de volume ou d'étendue ; mais, cela n'étant point, il sera toujours égal au même espace, et cependant son étendue sera toujours distincte de celle de l'espace.

THÉOPHILE. Le corps pourrait avoir sa propre étendue, mais il ne s'ensuit point qu'elle fût toujours déterminée ou égale au même espace. Cependant, quoiqu'il soit vrai qu'en concevant le corps on

conçoit quelque chose de plus que l'espace, il ne s'ensuit point qu'il y ait deux étendues, celle de l'espace et celle du corps; car c'est comme lorsqu'en concevant plusieurs choses à la fois, on conçoit quelque chose de plus que le nombre, savoir, *res numeratas;* et cependant il n'y a point deux multitudes : l'une abstraite, savoir, celle du nombre; l'autre concrète, savoir, celle des choses nombrées. On peut dire de même qu'il ne faut point s'imaginer deux étendues : l'une abstraite, de l'espace; l'autre concrète, du corps, le concret n'étant tel que par l'abstrait. Et, comme les corps passent d'un endroit de l'espace à l'autre, c'est-à-dire qu'ils changent d'ordre entre eux, les choses aussi passent d'un endroit de l'ordre ou d'un nombre à l'autre, lorsque, par exemple, le premier devient le second, et le second devient le troisième, etc. En effet, le temps et le lieu ne sont que des espèces d'ordres, et dans ces ordres la place vacante (qui s'appelle vide à l'égard de l'espace), s'il y en avait, marquerait la possibilité seulement de ce qui manque avec son rapport actuel.

Philalèthe. Je suis toujours bien aise que vous soyez d'accord avec moi dans le fond, que la matière ne change point de volume. Mais il semble que vous allez trop loin en ne reconnaissant point deux étendues, et que vous approchez des cartésiens, qui ne distinguent point l'espace de la matière. Or, s'il se trouve des gens qui n'aient pas ces idées distinctes (de l'espace et de la solidité qui le remplit), mais les confondent et n'en fassent qu'une, je ne vois pas comment ces personnes puissent s'entretenir avec les autres. Ils sont comme un aveugle serait à l'égard d'un autre homme qui lui parlerait de l'écarlate, pendant que cet aveugle croirait qu'elle ressemble au son d'une trompette.

Théophile. Mais je tiens en même temps que les idées de l'étendue et de la solidité ne consistent point dans un *je ne sais quoi*, comme celle de la couleur de l'écarlate. Je distingue l'étendue et la matière, contre le sentiment des cartésiens. Cependant je ne crois point qu'il y a deux étendues, et, puisque ceux qui disputent sur la différence de l'étendue et de la solidité conviennent de plusieurs vérités sur ce sujet, et ont quelques notions distinctes, ils y peuvent trouver le moyen de sortir de leur différend; ainsi, la prétendue différence sur les idées ne doit point leur servir de prétexte pour rendre les disputes éternelles, quoique je sache que certains

cartésiens, très-habiles d'ailleurs, ont coutume de se retrancher dans les idées qu'ils prétendent avoir. Mais, s'ils se servaient du moyen que j'ai donné autrefois pour reconnaître les idées vraies et fausses, et dont nous parlerons aussi dans la suite, ils sortiraient d'un poste qui n'est point tenable.

CHAPITRE V.

Des idées simples qui viennent par divers sens.

Philalèthe. Les idées dont la perception nous vient de plus d'un sens sont celles de l'espace, ou de l'étendue, ou de la figure, du mouvement et du repos.

Théophile. Ces idées, qu'on dit venir de plus d'un sens, comme celle de l'espace, figure, mouvement, nous sont plutôt du sens commun, c'est-à-dire de l'esprit même; car ce sont des idées de l'entendement pur, mais qui ont du rapport à l'extérieur et que les sens font apercevoir : aussi sont-elles capables de définitions et de démonstrations.

CHAPITRE VI.

Des idées simples qui viennent par réflexion.

Philalèthe. Les idées simples qui viennent par réflexion sont les idées de l'entendement et de la volonté, car nous nous en apercevons en réfléchissant sur nous-mêmes.

Théophile. On peut douter si toutes ces idées sont simples; car il est clair, par exemple, que l'idée de la volonté renferme celle de l'entendement, et que l'idée du mouvement contient celle de la figure.

CHAPITRE VII.

Des idées qui viennent par sensation et par réflexion.

§ I. **Philalèthe.** Il y a des idées simples qui se font apercevoir dans l'esprit par toutes les voies de la sensation et par la réflexion aussi, savoir : le plaisir, la douleur, la puissance, l'existence et l'unité.

Théophile. Il semble que les sens ne sauraient nous convaincre

de l'*existence* des choses sensibles sans le secours de la raison. Ainsi, je croirais que la considération de l'existence vient de la réflexion ; celle de la *puissance* et de l'*unité* aussi vient de la même source, et il me paraît que ces idées sont d'une tout autre nature que les perceptions du plaisir et de la douleur.

CHAPITRE VIII.

Autres considérations sur les idées simples.

§ II. PHILALÈTHE. Que dirons-nous des idées des *qualités privatives?* Il me semble que les idées du repos, des ténèbres et du froid, sont aussi positives que celles du mouvement, de la lumière et du chaud. Cependant, en proposant ces privations comme des causes des idées positives, je suis l'opinion vulgaire; mais dans le fond il sera malaisé de déterminer s'il y a effectivement aucune idée qui vienne d'une cause privative, jusqu'à ce qu'on ait déterminé si le repos est plutôt une privation que le mouvement.

THÉOPHILE. Je n'avais point cru qu'on pût avoir sujet de douter de la nature privative du repos. Il lui suffit qu'on nie le mouvement dans le corps; mais il ne suffit pas au mouvement qu'on nie le repos, et il faut ajouter quelque chose de plus pour déterminer le degré de mouvement, puisqu'il reçoit essentiellement du plus ou du moins, au lieu que tous les repos sont égaux : autre chose est quand on parle de la cause du repos, qui doit être positive dans la matière seconde ou masse. Je croirais encore que l'idée même du repos est privative, c'est-à-dire qu'elle ne consiste que dans la négation. Il est vrai que l'acte de nier est une chose positive.

§ 9. PHILALÈTHE. Les *qualités* des choses étant les facultés qu'elles ont de produire en nous la perception des idées, il est bon de distinguer ces qualités : il y en a des premières et des secondes. L'étendue, la solidité, la figure, le nombre, la mobilité, sont des qualités originales et inséparables du corps que j'appelle *premières*.

§ 10. Mais j'appelle *qualités secondes* les facultés ou puissances des corps à produire certaines sensations en nous, ou certains effets dans les autres corps, comme le feu, par exemple, en produit dans la cire en la fondant.



Théophile. Je crois qu'on pourrait dire que, lorsque la puissance est intelligible et se peut expliquer distinctement, elle doit être comptée parmi les *qualités premières ;* mais lorsqu'elle n'est que sensible et ne donne qu'une idée confuse, il faudra la mettre parmi les *qualités secondes*.

§ 11. **Philalèthe.** Ces qualités premières font voir comment les corps agissent les uns sur les autres. Or les corps n'agissent que par impulsion, du moins autant que nous pouvons le concevoir; car il est impossible de comprendre que les corps puissent agir sur ce qui ne se touche point, ce qui est autant que d'imaginer qu'il puisse agir où il n'est pas.

Théophile. Je suis aussi d'avis que les corps n'agissent que par leur impulsion. Cependant il y a quelque difficulté dans la preuve que je viens d'entendre, car l'attraction n'est pas toujours sans attouchement; et on peut toucher et tirer sans aucune impulsion visible, comme j'ai montré ci-dessus en parlant de la dureté. S'il y avait des atomes d'Épicure, une partie poussée tirerait l'autre avec elle et la toucherait en la mettant en mouvement sans impulsion; et, dans l'attraction entre des choses contiguës, on ne peut point dire que ce qui tire avec soi agit où il n'est point. Cette raison combattrait seulement contre les attractions de loin, comme il y en aurait à l'égard de ce qu'on appelle *vires centripetas*, avancées par quelques savants.

§ 13. **Philalèthe.** Maintenant, certaines particules, frappant nos organes d'une certaine façon, causent en nous certains sentiments de couleurs, ou de saveurs, ou d'autres qualités secondes, qui ont la puissance de produire ces sentiments. Et il n'est pas plus difficile à concevoir que Dieu peut attacher telles idées (comme celle de la chaleur) à des mouvements avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer qui divise notre chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune manière.

Théophile. Il ne faut point s'imaginer que ces idées de la couleur ou de la douleur soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes; ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison. Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire

in terminis, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle, dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant, suivant une certaine relation, à chaque point de l'autre. C'est ce que les cartésiens ne considèrent pas assez, et pour cette fois vous leur avez plus déféré que vous n'avez coutume et vous n'aviez sujet de faire.

§ 15. Philalèthe. Je vous dis ce qui me paraît, et les apparences sont que les idées des premières qualités des corps ressemblent à ces qualités, mais que les idées produites en nous par les secondes qualités ne leur ressemblent en aucune manière.

Théophile. Je viens de remarquer comment il y a de la ressemblance ou du rapport exact à l'égard des secondes aussi bien qu'à l'égard des premières qualités. Il est bien raisonnable que l'effet réponde à sa cause; et comment assurer le contraire, puisqu'on ne connaît point distinctement ni la sensation du bleu, par exemple, ni les mouvements qui la produisent? Il est vrai que la douleur ne ressemble pas aux mouvements d'une épingle, mais elle peut ressembler fort bien aux mouvements que cette épingle cause dans notre corps, et représenter ces mouvements dans l'âme, comme je ne doute nullement qu'elle ne fasse. C'est aussi pour cela que nous disons que la douleur est dans notre corps, et non pas qu'elle est dans l'épingle. Mais nous disons que la lumière est dans le feu, parce qu'il y a dans le feu des mouvements qui ne sont point distinctement sensibles à part, mais dont la confusion ou conjonction devient sensible et nous est représentée par l'idée de la lumière.

§ 21. Philalèthe. Mais si le rapport entre l'objet et le sentiment était naturel, comment se pourrait-il faire, comme nous remarquons en effet, que la même eau pût paraître chaude à une main et froide à l'autre? Ce qui fait voir aussi que la chaleur n'est pas dans l'eau, non plus que la douleur dans l'épingle.

Théophile. Cela prouve tout au plus que la chaleur n'est pas une qualité sensible ou une puissance de se faire sentir tout à fait absolue, mais qu'elle est relative à des organes proportionnés; car un mouvement propre dans la main s'y peut mêler et en altérer l'apparence. La lumière encore ne paraît pas à des yeux mal con-

stitués ; et quand ils sont remplis eux-mêmes d'une grande lumière, une moindre ne leur est point sensible. Même les qualités premières (suivant votre dénomination), par exemple l'unité et le nombre, ne peuvent point paraître comme il faut ; car, comme M. Descartes l'a déjà rapporté, un globe touché des doigts d'une certaine façon paraît double, et les miroirs ou verres taillés à facettes multiplient l'objet. Il ne s'ensuit donc pas que ce qui ne paraît toujours de même ne soit pas une qualité de l'objet, et que son image ne lui ressemble pas. Et quant à la chaleur, quand notre main est fort chaude, la chaleur médiocre de l'eau ne se fait point sentir, et tempère plutôt celle de la main ; et par conséquent l'eau nous paraît froide, comme l'eau salée de la mer Baltique mêlée avec de l'eau de la mer de Portugal en diminuerait la salure spécifique, quoique la première soit salée elle-même. Ainsi, en quelque façon, on peut dire que la chaleur appartient à l'eau d'un bain, bien qu'elle puisse paraître froide à quelqu'un, comme le miel est appelé doux absolument, et l'argent blanc, quoique l'un paraisse amer, l'autre jaune à quelques malades, car la dénomination se fait par le plus ordinaire ; et il demeure cependant vrai que lorsque l'organe et le milieu sont constitués comme il faut, les mouvements internes et les idées qui les représentent à l'âme ressemblent aux mouvements de l'objet qui cause la couleur, la douleur, etc., ou, ce qui est ici la même chose, l'expriment par un rapport assez exact, quoique ce rapport ne nous paraisse pas distinctement, parce que nous ne saurions démêler cette multitude de petites impressions ni dans notre âme, ni dans notre corps, ni dans ce qui est hors de nous.

§ 24. **Philalèthe.** Nous ne considérons les qualités qu'a le soleil de blanchir et d'amollir la cire ou d'endurcir la boue, que comme de simples puissances, sans rien concevoir dans le soleil qui ressemble à cette blancheur et à cette mollesse ou à cette dureté ; mais la chaleur et la lumière sont regardées communément comme des qualités réelles du soleil. Cependant, à bien considérer la chose, ces qualités de lumière et de chaleur, qui sont des perceptions en moi, ne sont point dans le soleil d'une autre manière que les changements produits dans la cire lorsqu'elle est blanchie ou fondue.

Théophile. Quelques-uns ont poussé cette doctrine si loin, qu'ils ont voulu nous persuader que si quelqu'un pouvait toucher le

soleil, il n'y trouverait aucune chaleur. Le soleil imité qui se fait sentir dans le foyer d'un miroir ou d'un verre ardent en peut désabuser. Mais, pour ce qui est de la comparaison entre la faculté d'échauffer et celle de fondre, j'oserais dire que si la cire fondue ou blanchie avait du sentiment, elle sentirait aussi quelque chose d'approchant à ce que nous sentons quand le soleil nous échauffe, et dirait, si elle pouvait, que le soleil est chaud, non pas parce que sa blancheur ressemble au soleil, car lorsque les visages sont hâlés au soleil leur couleur brune lui ressemblerait aussi; mais parce qu'il y a dans la cire des mouvements qui ont un rapport à ceux du soleil, qui les cause. Sa blancheur pourrait venir d'une autre cause, mais non pas les mouvements qu'elle a eus en la recevant du soleil.

CHAPITRE IX.

De la perception.

§ 1. **Philalèthe.** Venons maintenant aux idées de réflexion en particulier. La *perception* est la première faculté de l'âme, qui est occupée de nos idées. C'est aussi la première et la plus simple idée que nous recevions par la réflexion. La pensée signifie souvent l'opération de l'esprit sur ses propres idées, lorsqu'il agit et considère une chose avec un certain degré d'attention volontaire; mais dans ce qu'on nomme *perception* l'esprit est pour l'ordinaire purement passif, ne pouvant éviter d'apercevoir ce qu'il aperçoit actuellement.

Théophile. On pourrait peut-être ajouter que les bêtes ont de la perception, et qu'il n'est point nécessaire qu'ils aient de la pensée, c'est-à-dire qu'ils aient de la réflexion ou ce qui en peut être l'objet. Aussi avons-nous de petites perceptions nous-mêmes, dont nous ne nous apercevons point dans notre état présent. Il est vrai que nous pourrions fort bien nous en apercevoir et y faire réflexion, si nous n'étions détournés par leur multitude qui partage notre esprit, ou si elles n'étaient effacées ou plutôt obscurcies par de plus grandes.

§ 4. **Philalèthe.** J'avoue que, lorsque l'esprit est fortement occupé à contempler certains objets, il ne s'aperçoit en aucune manière de l'impression que certains corps font sur l'organe de

l'ouïe, bien que l'impression soit assez forte; mais il n'en provient aucune perception, si l'âme n'en prend aucune connaissance.

Théophile. J'aimerais mieux distinguer entre perception et entre *s'apercevoir*. La *perception* de la lumière ou de la couleur, par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantité de petites perceptions dont nous ne nous apercevons pas; et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient *aperceptible* par une petite addition ou augmentation. Car si ce qui précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition n'y ferait rien encore, et le tout ne ferait rien non plus. J'ai déjà touché ce point, chap. II de ce livre, § 11, 12, 15, etc.

§ 8. **Philalèthe.** Il est à propos de remarquer ici que les idées qui viennent par la sensation sont souvent altérées par le jugement de l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en aperçoivent. L'idée d'un globe de couleur uniforme représente un cercle plat diversement ombragé et illuminé. Mais comme nous sommes accoutumés à distinguer les images des corps et les changements des réflexions de la lumière selon les figures de leurs surfaces, nous mettons à la place de ce qui nous paraît la cause même de l'image, et confondons le jugement avec la vision.

Théophile. Il n'y a rien de si vrai, et c'est ce qui donne moyen à la peinture de nous tromper par l'artifice d'une perspective bien entendue. Lorsque les corps ont des extrémités plates, on peut les représenter sans employer les ombres, en ne se servant que des contours et en faisant simplement des peintures à la façon des Chinois, mais plus proportionnées que les leurs. C'est comme on a coutume de dessiner les médailles, afin que le dessinateur s'éloigne moins des traits précis des antiques. Mais on ne saurait distinguer exactement par le dessin le dedans d'un cercle du dedans d'une surface sphérique, bornée par ce cercle, sans le secours des ombres; le dedans de l'un et de l'autre n'ayant pas de points distingués ni de traits distinguants, quoique il a pourtant une grande différence qui doit être marquée. C'est pourquoi M. Des Argues a donné des préceptes sur la force des teintes et des ombres. Lors donc qu'une peinture nous trompe, il y a une double erreur dans nos jugements; car, premièrement, nous mettons la cause pour l'effet, et croyons voir immédiatement ce qui est la cause de l'image, en quoi nous ressemblons un peu à un chien qui aboie contre un miroir. Car nous ne

voyons que l'image proprement, et nous ne sommes affectés que par les rayons. Et puisque les rayons de la lumière ont besoin de temps (quelque petit qu'il soit), il est possible que l'objet soit détruit dans cet intervalle et ne subsiste plus quand le rayon arrive à l'œil, et ce qui n'est plus ne saurait être l'objet présent de la vue. En second lieu, nous nous trompons encore lorsque nous mettons une cause pour l'autre, et croyons que ce qui ne vient que d'une peinture est dérivé d'un corps, de sorte qu'en ce cas il y a dans nos jugements tout à la fois une *métonymie* et une *métaphore ;* car les figures mêmes de rhétorique passent en *sophismes* lorsqu'elles nous abusent. Cette confusion de l'effet avec la cause, ou vraie, ou prétendue, entre souvent dans nos jugements encore ailleurs. C'est ainsi que nous sentons nos corps ou ce qui les touche et que nous remuons nos bras par une influence physique immédiate que nous jugeons constituer le commerce de l'âme et du corps ; au lieu que véritablement nous ne sentons et ne changeons de cette manière-là que ce qui est en nous.

PHILALÈTHE. A cette occasion je vous proposerai un *problème* que le savant M. *Molineux*, qui emploie si utilement son beau génie à l'avancement des sciences, a communiqué à l'illustre M. *Locke*. Voici à peu près ses propres termes : Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer, par l'attouchement, un cube d'un globe du même métal, et à peu près de la même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un et l'autre il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez que, le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue. On demande si, en les voyant sans toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le cube et quel est le globe. Je vous prie, monsieur, de me dire quel est votre sentiment là-dessus.

THÉOPHILE. Il me faudrait donner du temps pour méditer cette question, qui me paraît assez curieuse ; mais, puisque vous me pressez de répondre sur-le-champ, je hasarderai de vous dire entre nous que je crois que, supposé que l'aveugle sache que ces deux figures qu'il voit sont celles du cube et du globe, il pourra les discerner, et dire sans toucher : Ceci est le globe, ceci le cube.

PHILALÈTHE. J'ai peur qu'il ne vous faille mettre dans la foule

de ceux qui ont mal répondu à M. Molineux. Car il a mandé, dans la lettre qui contenait cette question, que, l'ayant proposée, à l'occasion de l'Essai de M. Locke sur l'entendement, à diverses personnes d'un esprit fort pénétrant, à peine en a-t-il trouvé une qui d'abord lui ait répondu sur cela comme il croit qu'il faut répondre, quoiqu'ils aient été convaincus de leur méprise après avoir entendu ses raisons. La réponse de ce pénétrant et judicieux auteur est négative : Car, ajoute-t-il, bien que cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore que ce qui affecte l'attouchement de telle ou telle manière doive frapper les yeux de telle ou telle manière, ni que l'angle avancé d'un cube qui presse sa main d'une manière inégale doive paraître à ses yeux tel qu'il paraît dans le cube. L'auteur de l'Essai déclare qu'il est tout à fait du même sentiment.

THÉOPHILE. Peut-être que M. Molineux et l'auteur de l'Essai ne sont pas si éloignés de mon opinion qu'il paraît d'abord, et que les raisons de leur sentiment, contenues apparemment dans la lettre du premier, qui s'en est servi avec succès pour convaincre les gens de leur méprise, ont été supprimées exprès par le second pour donner plus d'exercice à l'esprit des lecteurs. Si vous voulez peser ma réponse, vous trouverez, monsieur, que j'y ai mis une condition qu'on peut considérer comme comprise dans la question : c'est qu'il ne s'agisse que de discerner seulement, et que l'aveugle sache que les deux corps figurés qu'il doit discerner y sont, et qu'ainsi chacune des apparences qu'il voit est celle du cube, ou celle du globe. En ce cas, il me paraît indubitable que l'aveugle qui vient à cesser de l'être les peut discerner par les principes de la raison, joints à ce que l'attouchement lui a fourni auparavant de connaissance sensuelle. Car je ne parle pas de ce qu'il fera peut-être en effet et sur-le-champ, étant ébloui et confondu par la nouveauté, ou d'ailleurs peu accoutumé à tirer des conséquences. Le fondement de mon sentiment est que dans le globe il n'y a pas de points distingués du côté du globe même, tout y étant uni et sans angles, au lieu que dans le cube il y a huit points distingués de tous les autres. S'il n'y avait pas ce moyen de discerner les figures, un aveugle ne pourrait pas apprendre les rudiments de la géométrie par l'attouchement. Cependant nous voyons que les aveugles-nés sont capables d'apprendre la géométrie, et ont même toujours quelques

rudiments d'une géométrie naturelle, et que le plus souvent on apprend la géométrie par la seule vue, sans se servir de l'attouchement, comme pourrait et devrait même faire un paralytique ou une autre personne à qui l'attouchement fût presque interdit. Et il faut que ces deux géométries, celle de l'aveugle et celle du paralytique, se rencontrent et s'accordent, et même reviennent aux mêmes idées, quoiqu'il n'y ait point d'images communes. Ce qui fait encore voir combien il faut distinguer les *images* des *idées exactes*, qui consistent dans les définitions. Effectivement, ce serait quelque chose de fort curieux et même d'instructif de bien examiner les idées d'un aveugle-né, d'entendre les descriptions qu'il fait des figures. Car il peut y arriver, et il peut même entendre la doctrine optique, en tant qu'elle est dépendante des idées distinctes et mathématiques, quoiqu'il ne puisse pas parvenir à concevoir ce qu'il y a de *clair-confus*, c'est-à-dire l'image de la lumière et des couleurs. C'est pourquoi un certain aveugle-né, après avoir écouté des leçons d'optique, qu'il paraissait comprendre assez, répondit à quelqu'un qui lui demandait ce qu'il croyait de la lumière, qu'il s'imaginait que ce devait être quelque chose agréable comme le sucre. Il serait de même fort important d'examiner les idées qu'un homme né sourd et muet peut avoir des choses non figurées dont nous avons ordinairement la description en paroles, et qu'il doit avoir d'une manière tout à fait différente, quoiqu'elle puisse être équivalente à la nôtre, comme l'écriture des Chinois fait un effet équivalent à celui de notre alphabet, quoiqu'elle en soit infiniment différente et pourrait paraître inventée par un sourd. J'apprends par la faveur d'un grand prince qu'un homme né sourd et muet à Paris est enfin parvenu à l'usage de l'ouïe, qu'il a maintenant appris la langue française (car c'est de la cour de France qu'on le mandait il n'y a pas longtemps), et qu'il pourra dire des choses bien curieuses sur les conceptions qu'il avait dans son état précédent, et sur le changement de ses idées lorsque le sens de l'ouïe a commencé à être exercé. Ces gens nés sourds et muets peuvent aller plus loin qu'on ne pense. Il y en avait un à Oldembourg, du temps du dernier comte, qui était devenu bon peintre, et se montrait très-raisonnable d'ailleurs. Un fort savant homme, Breton de nation, m'a raconté qu'à Blainville, à dix lieues de Nantes, appartenant au duc de Rohan, il y avait, environ en 1690, un pauvre qui demeu-

rait dans une hutte proche du château, hors de la ville, qui était né sourd et muet et qui portait des lettres et autres choses à la ville, et trouvait les maisons suivant quelques signes que des personnes accoutumées à l'employer lui faisaient. Enfin le pauvre devint encore aveugle, et ne laissa pas de rendre quelque service et de porter des lettres en ville sur ce qu'on lui marquait par l'attouchement. Il avait une planche dans sa hutte, laquelle, allant depuis la porte jusqu'à l'endroit où il avait les pieds, lui faisait connaître, par le mouvement qu'elle recevait, si quelqu'un entrait chez lui. Les hommes sont bien négligents de ne prendre pas une exacte connaissance des manières de penser de telles personnes. S'il ne vit plus, il y a apparence que quelqu'un sur les lieux en pourrait encore donner quelque information et nous faire entendre comment on lui marquait les choses qu'il devait exécuter. Mais pour revenir à ce que l'aveugle-né, qui commence à voir, jugerait d'un globe et d'un cube en les voyant sans les toucher, je réponds qu'il les discernera comme je viens de dire, si quelqu'un l'avertit que l'une ou l'autre des apparences ou perceptions qu'il en aura appartient au cube et au globe; mais, sans cette instruction préalable, j'avoue qu'il ne s'avisera pas d'abord de penser que ces espèces de peintures qu'il s'en fera dans le fond de ses yeux, et qui pourraient venir d'une plate peinture sur la table, représentent des corps, jusqu'à ce que l'attouchement l'en aura convaincu, ou qu'à force de raisonner sur les rayons suivant l'optique, il aura compris par les lumières et les ombres qu'il y a une chose qui arrête ces rayons, et que ce doit être justement ce qui lui résiste dans l'attouchement : à quoi il parviendra enfin quand il verra rouler ce globe et ce cube, et changer d'ombres et d'apparences suivant le mouvement, ou même quand, ces deux corps demeurant en repos, la lumière qui les éclaire changera de place, ou que ses yeux changeront de situation. Car ce sont à peu près les moyens que nous avons de discerner de loin un tableau ou une perspective qui représente un corps d'avec le corps véritable.

§ 11. **Philalèthe.** Venons à la *perception* en général. Elle distingue les animaux des êtres inférieurs.

Théophile. J'ai du penchant à croire qu'il y a quelque perception et appétition encore dans les plantes, à cause de la grande analogie qu'il y a entre les plantes et les animaux; et s'il y a une

âme végétable, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception. Cependant je ne laisse pas d'attribuer au mécanisme tout ce qui se fait dans les corps des plantes et des animaux, excepté leur première formation. Ainsi, je demeure d'accord que le mouvement de la plante qu'on appelle *sensitive* vient du mécanisme, et je n'approuve point qu'on ait recours à l'âme lorsqu'il s'agit d'expliquer le détail des phénomènes des plantes et des animaux.

§ 14. PHILALÈTHE. Je ne saurais m'empêcher de croire, moi-même, que, dans ces sortes d'animaux, qui sont comme les huîtres et les moules, il n'y ait quelque faible perception; car des sensations vives ne feraient qu'incommoder un animal qui est contraint de demeurer toujours dans le lieu où le hasard l'a placé, où il est arrosé d'eau froide ou chaude, nette ou sale, selon qu'elle vient à lui.

THÉOPHILE. Fort bien, et je crois qu'on en peut dire autant des plantes; mais, quant à l'homme, ses perceptions sont accompagnées de la puissance de réfléchir, qui passe à l'acte lorsqu'il y a de quoi. Mais, lorsqu'il est réduit à un état où il est comme dans une léthargie et presque sans sentiment, la réflexion et l'aperception cessent, et on ne pense point à des vérités universelles. Cependant les facultés et les dispositions innées et acquises, et même les impressions qu'on reçoit dans cet état de confusion, ne cessent point pour cela et ne sont point effacées, quoiqu'on les oublie; elles auront même leur tour pour contribuer un jour à quelque effet notable; car rien n'est inutile dans la nature, toute confusion se doit développer; les animaux mêmes, parvenus à un état de stupidité, doivent retourner un jour à des perceptions plus relevées; et puisque les substances simples durent toujours, il ne faut point juger de l'éternité par quelques années.

CHAPITRE X.

De la rétention.

§ 1, 2. PHILALÈTHE. L'autre faculté de l'esprit, par laquelle il avance plus vers la connaissance des choses que par la simple perception, c'est ce que je nomme *rétention*, qui conserve les connais-

sances reçues par les sens ou par la réflexion. La *rétention* se fait en deux manières : en conservant actuellement l'idée présente, ce que j'appelle *contemplation*, et en gardant la puissance de les ramener devant l'esprit, et c'est ce qu'on appelle *mémoire*.

THÉOPHILE. On retient aussi et on contemple les connaissances innées, et bien souvent on ne saurait distinguer l'inné de l'acquis. Il y a aussi une perception des images, ou qui sont déjà depuis quelque temps, ou qui se forment de nouveau en nous.

§ 2. PHILALÈTHE. Mais on croit chez nous que ces images ou idées cessent d'être quelque chose dès qu'elles ne sont point actuellement aperçues, et que dire qu'il y a des idées de réserve dans la mémoire, cela ne signifie dans le fond autre chose si ce n'est que l'âme a, en plusieurs rencontres, la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui la puisse convaincre en même temps qu'elle a eu auparavant ces sortes de perceptions.

THÉOPHILE. Si les idées n'étaient que les formes ou façons des pensées, elles cesseraient avec elles; mais vous-même avez reconnu, monsieur, qu'elles en sont les objets internes, et de cette manière elles peuvent subsister; et je m'étonne que vous vous puissiez toujours payer de ces *puissances* ou *facultés* nues, que vous rejetteriez apparemment dans les philosophes de l'école. Il faudrait expliquer un peu plus distinctement en quoi consiste cette *faculté* et comment elle s'exerce, et cela ferait connaître qu'il y a des dispositions qui sont des restes des impressions passées dans l'âme aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'aperçoit que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion. Et si rien ne restait des pensées passées aussitôt qu'on n'y pense plus, il ne serait point possible d'expliquer comment on en peut garder le souvenir; et recourir pour cela à cette faculté nue, c'est ne rien dire d'intelligible.

CHAPITRE XI.

De la faculté de discerner les idées.

§ 1. PHILALÈTHE. Du discernement des idées dépend l'évidence et la certitude de plusieurs propositions qui passent pour des vérités innées.

Théophile. J'avoue que pour penser à ces vérités innées et pour les démêler il faut du discernement, mais pour cela elles ne cessent point d'être innées.

§ 2. **Philalèthe.** Or la *vivacité* de l'esprit consiste à rappeler promptement les idées; mais il y a du *jugement* à se les représenter nettement et à les distinguer exactement.

Théophile. Peut-être que l'un et l'autre est *vivacité* d'imagination, et que le jugement consiste dans l'examen des propositions suivant la raison.

Philalèthe. Je ne suis point éloigné de cette distinction de l'esprit et du jugement. Et quelquefois il y a du jugement à ne le point employer trop. Par exemple, c'est choquer en quelque manière certaines pensées spirituelles que de les examiner par les règles sévères de la vérité et du bon raisonnement.

Théophile. Cette remarque est bonne. Il faut que des pensées spirituelles aient quelque fondement au moins apparent dans la raison; mais il ne faut point les éplucher avec trop de scrupule, comme il ne faut point regarder un tableau de trop près. C'est en quoi il me semble que le *P. Bouhours* manque plus d'une fois dans sa *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, comme lorsqu'il méprise cette saillie de Lucain : *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.*

§ 4. **Philalèthe.** Une autre opération de l'esprit, à l'égard de ses idées, c'est la *comparaison* qu'il fait d'une idée avec l'autre par rapport à l'étendue, aux degrés, au temps, au lieu ou à quelque autre circonstance; c'est de là que dépend ce grand nombre d'idées qui sont comprises sous le nom de *relation*.

Théophile. Selon mon sens, la *relation* est plus générale que la comparaison. Car les *relations* sont ou de *comparaison* ou de *concours*. Les premières regardent la *convenance* ou *disconvenance* (je prends ces termes dans un sens moins étendu), qui comprend la ressemblance, l'égalité, l'inégalité, etc. Les secondes renferment quelque *liaison*, comme de la cause et de l'effet, du tout et des parties, de la situation et de l'ordre, etc.

§ 6. **Philalèthe.** La *composition* des idées simples, pour en faire de complexes, est encore une opération de notre esprit. On peut rapporter à cela la faculté d'*étendre les idées*, en joignant en-

semble celles qui sont d'une même espèce, comme en formant une douzaine de plusieurs unités.

Théophile. L'une est aussi bien composée que l'autre, sans doute; mais la composition des idées semblables est plus simple que celle des idées différentes.

§ 7. Philalèthe. Une chienne nourrira de petits renards, badinera avec eux et aura pour eux la même passion que pour ses petits, si l'on peut faire en sorte que les renardeaux la tettent tout autant qu'il faut pour que le lait se répande par tout leur corps. Et il ne paraît pas que les animaux qui ont quantité de petits à la fois aient aucune connaissance de leur *nombre*.

Théophile. Mais l'amour des animaux vient d'un agrément qui est augmenté par l'*accoutumance*. Mais, quant à la *multitude* précise, les hommes même ne sauraient connaître les nombres des choses que par quelque adresse, comme en se servant des noms numéraux pour compter, ou des dispositions en figures, qui fassent connaître d'abord sans compter s'il manque quelque chose.

§ 10. Philalèthe. Les bêtes ne forment point non plus des abstractions.

Théophile. Je suis du même sentiment. Elles connaissent apparemment la blancheur, et la remarquent dans la craie comme dans la neige; mais ce n'est pas encore abstraction, car elle demande une considération du commun séparé du particulier, et par conséquent il y entre la connaissance des vérités universelles, qui n'est point donnée aux bêtes. On remarque fort bien aussi que les bêtes qui parlent ne se servent point de paroles pour exprimer les idées générales, et que les hommes privés de l'usage de la parole et des mots ne laissent pas de se faire d'autres signes généraux. Et je suis ravi de vous voir si bien remarquer ici et ailleurs les avantages de la nature humaine.

§ 11. Philalèthe. Si les bêtes ont quelques idées et ne sont pas de pures machines, comme quelques-uns le prétendent, nous ne saurions nier qu'elles n'aient la raison dans un certain degré. Et, pour moi, il me paraît aussi évident qu'elles raisonnent qu'il me paraît qu'elles ont du sentiment. Mais c'est seulement sur les idées particulières qu'elles raisonnent, selon que leurs sens les leur représentent.

Théophile. Les bêtes passent d'une imagination à une autre

par la liaison qu'elles y ont sentie autrefois ; par exemple, quand le maître prend un bâton, le chien appréhende d'être frappé. Et en quantité d'occasions les enfants, de même que les autres hommes, n'ont point d'autre procédure dans leurs passages de pensée à pensée. On pourrait appeler cela *conséquence* et *raisonnement* dans un sens fort étendu. Mais j'aime mieux me conformer à l'usage reçu, en consacrant ces mots à l'homme et en les restreignant à la connaissance de quelque *raison* de la liaison des perceptions, que les sensations seules ne sauraient donner, leur effet n'étant que de faire que naturellement on s'attende une autre fois à cette même liaison qu'on a remarquée auparavant, quoique peut-être les raisons ne soient plus les mêmes ; ce qui trompe souvent ceux qui ne se gouvernent que par les sens.

§ 13. PHILALÈTHE. Les *imbéciles* manquent de vivacité, d'activité et de mouvement dans les facultés intellectuelles, par où ils se trouvent privés de l'usage de la raison. Les *fous* semblent être dans l'extrémité opposée, car il ne me paraît pas que ces derniers aient perdu la faculté de raisonner ; mais, ayant joint mal à propos certaines idées, ils les prennent pour des vérités et se trompent de la même manière que ceux qui raisonnent juste sur de faux principes. Ainsi, vous verrez un fou qui, s'imaginant d'être roi, prétend, par une juste conséquence, être servi, honoré et obéi selon sa dignité.

THÉOPHILE. Les *imbéciles* n'exercent point la raison, et ils diffèrent de quelques *stupides* qui ont le jugement bon ; mais, n'ayant point la conception prompte, ils sont méprisés et incommodes, comme serait celui qui voudrait jouer à l'hombre avec des personnes considérables, et penserait trop longtemps et trop souvent au parti qu'il doit prendre. Je me souviens qu'un habile homme, ayant perdu la mémoire par l'usage de quelques drogues, fut réduit à cet état, mais son jugement paraissait toujours. Un fou universel manque de jugement presque en toute occasion. Cependant la vivacité de son imagination le peut rendre agréable. Mais il y a des fous particuliers qui se forment une fausse supposition sur un point important de leur vie et raisonnent juste là-dessus, comme vous l'avez fort bien remarqué. Tel est un homme assez connu dans une certaine cour, qui se croit destiné à redresser les affaires des protestants, et à mettre la France à la raison, et que pour cela Dieu a fait passer

les plus grands personnages par son corps pour l'anoblir; il prétend épouser toutes les princesses qu'il voit à marier, mais après les avoir rendues saintes, afin d'avoir une sainte lignée qui doit gouverner la terre; il attribue tous les malheurs de la guerre au peu de déférence qu'on a eu pour ses avis. En parlant avec quelque souverain, il prend toutes les mesures nécessaires pour ne point ravaler sa dignité. Enfin, quand on entre en raisonnement avec lui, il se défend si bien, que j'ai douté plus d'une fois si sa folie n'était pas une feinte, car il ne s'en trouve pas mal. Cependant ceux qui le connaissent plus particulièrement m'assurent que c'est tout de bon.

CHAPITRE XII.

Des idées complexes.

PHILALÈTHE. L'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles; de sorte que si ces images, venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvaient y rester et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain.

THÉOPHILE. Pour rendre la ressemblance plus grande, il faudrait supposer que dans la chambre obscure il y eût une toile pour recevoir les espèces, qui ne fût pas unie, mais diversifiée par des plis, représentant les connaissances innées; que, de plus, cette toile ou membrane étant tendue eût une manière de ressort ou force d'agir, et même une action ou réaction accommodée tant aux plis passés qu'aux nouveaux venus des impressions des espèces. Et cette action consisterait en certaines vibrations ou oscillations, telles qu'on voit dans une corde tendue quand on la touche, de sorte qu'elle rendrait une manière de son musical. Car non-seulement nous recevons des images ou traces dans le cerveau, mais nous en formons encore de nouvelles quand nous envisageons des idées *complexes*. Ainsi, il faut que la toile qui représente notre cerveau soit active et élastique. Cette comparaison expliquerait tolérablement ce qui se passe dans le cerveau; mais quant à l'âme, qui est une substance simple ou *monade*, elle représente sans étendue ces mêmes variétés des masses étendues et en a la perception.

§ 3. PHILALÈTHE. Or les idées complexes sont, ou des *modes*, ou des *substances*, ou des *relations*.

THÉOPHILE. Cette division des objets de nos pensées en substances, modes et relations, est assez à mon goût. Je crois que les qualités ne sont que des modifications des substances, et l'entendement y ajoute les relations. Il s'ensuit plus qu'on ne pense.

PHILALÈTHE. Les *modes* sont ou *simples* (comme une douzaine, une vingtaine, qui sont faits des idées simples d'une même espèce, c'est-à-dire des unités), ou *mixtes* (comme la beauté), où il entre des idées simples de différentes espèces.

THÉOPHILE. Peut-être que *douzaine* ou *vingtaine* ne sont que des relations et ne sont constituées que par le rapport à l'entendement. Les unités sont à part, et l'entendement les prend ensemble, quelque dispersées qu'elles soient. Cependant, quoique les relations soient de l'entendement, elles ne sont pas sans fondement et réalité. Car le premier entendement est l'origine des choses; et même la réalité de toutes choses, excepté les substances simples, ne consiste que dans le fondement des perceptions des phénomènes des substances simples. Il en est souvent de même à l'égard des modes mixtes, c'est-à-dire qu'il faudrait les renvoyer plutôt aux relations.

§ 6. PHILALÈTHE. Les idées des *substances* sont certaines combinaisons d'idées simples qu'on suppose représenter des choses particulières et distinctes qui subsistent par elles-mêmes, parmi lesquelles idées on considère toujours la notion obscure de *substance* comme la première et la principale, qu'on suppose sans la connaître, quelle qu'elle soit en elle-même.

THÉOPHILE. L'*idée* de la *substance* n'est pas si obscure qu'on pense. On en peut connaître ce qui se doit, et ce qui se connaît en autres choses; et même la connaissance des concrets est toujours antérieure à celle des abstraits : on connaît plus le chaud que la chaleur.

§ 7. PHILALÈTHE. A l'égard des substances, il y a aussi deux sortes d'idées, l'une des substances singulières, comme celle d'un homme ou d'une brebis; l'autre de plusieurs substances jointes ensemble, comme d'une armée d'hommes et d'un troupeau de brebis : ces collections forment aussi une seule idée.

THÉOPHILE. Cette unité de l'idée des agrégés est très-véritable; mais dans le fond il faut avouer que cette unité de collections n'est

qu'un rapport ou une relation dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des substances singulières à part. Ainsi ces *êtres par agrégation* n'ont point d'autre unité achevée que la mentale; par conséquent leur *entité* aussi est en quelque façon mentale ou de phénomène, comme celle de l'arc-en-ciel.

CHAPITRE XIII.

Des modes simples, et premièrement de ceux de l'espace.

§ 3. PHILALÈTHE. L'espace, considéré par rapport à la longueur qui sépare deux corps, s'appelle *distance;* par rapport à la longueur, à la largeur et à la profondeur, on peut l'appeler *capacité*.

THÉOPHILE. Pour parler plus distinctement, la *distance* de deux choses situées (soit points ou étendues) est la grandeur de la plus petite ligne possible qu'on puisse tirer de l'un à l'autre. Cette distance se peut considérer absolument, ou dans une certaine figure qui comprend les deux choses distantes. Par exemple, la ligne droite est absolument la distance entre deux points. Mais ces deux points étant dans une même surface sphérique, la distance de ces deux points dans cette surface est la longueur du plus petit grand arc de cercle qu'on y peut tirer d'un point à l'autre. Il est bon aussi de remarquer que la distance n'est pas seulement entre des corps, mais encore entre les surfaces, lignes et points. On peut dire que la *capacité* ou plutôt l'intervalle entre deux corps, ou deux autres étendues, ou entre une étendue et un point, est l'espace constitué par toutes les lignes les plus courtes qui se peuvent tirer entre les points de l'un et de l'autre. Cet intervalle est solide, excepté lorsque les deux choses situées sont dans une même surface, et que les lignes les plus courtes entre les points des choses situées doivent aussi tomber dans cette surface ou y doivent être prises exprès.

§ 4. PHILALÈTHE. Outre ce qu'il y a de la nature, les hommes ont établi dans leur esprit les idées de certaines longueurs déterminées, comme d'un pouce ou d'un pied.

THÉOPHILE. Ils ne sauraient le faire; car il est impossible d'avoir l'idée d'une longueur déterminée précise. On ne saurait dire ni comprendre par l'esprit ce que c'est qu'un pouce ou un pied. Et on ne saurait garder la signification de ces noms que par des mesures

réelles qu'on suppose non changeantes, par lesquelles on les puisse toujours retrouver. C'est ainsi que M. Greave, mathématicien anglais, a voulu se servir des Pyramides d'Égypte, qui ont duré assez et dureront apparemment encore quelque temps, pour conserver nos mesures, en marquant à la postérité les proportions qu'elles ont à certaines longueurs dessinées dans une de ces pyramides. Il est vrai qu'on a trouvé depuis peu que les pendules servent pour perpétuer les mesures (*mensuris rerum ad posteros transmittendis*), comme MM. Hugens, Mouton et Buratini, autrefois maîtres de monnaie de Pologne, ont prétendu montrer en marquant la proportion de nos longueurs à celle d'un pendule qui bat précisément, p. e., une seconde, c'est-à-dire la 864,000e partie d'une révolution des étoiles fixes ou d'un jour astronomique; et M. Buratini en a fait un traité exprès, que j'ai vu en manuscrit. Mais il y a encore cette imperfection dans cette mesure des pendules, qu'il faut se borner à certains pays; car les pendules, pour battre dans un même temps, ont besoin d'une moindre longueur sous la ligne. Et il faut supposer encore la constance de la mesure réelle fondamentale, c'est-à-dire de la durée d'un jour ou d'une révolution du globe de la terre alentour de son axe, et même de la cause de la gravité, pour ne point parler d'autres circonstances.

§ 5. PHILALÈTHE. Venant à observer comment les extrémités se terminent, ou par des lignes droites qui forment des angles distincts, ou par des lignes courbes où l'on ne peut apercevoir aucun angle, nous nous formons l'idée de la *figure*.

THÉOPHILE. Une *figure superficielle* est terminée par une ligne ou par des lignes; mais la *figure d'un corps* peut être bornée sans lignes déterminées, comme, par exemple, celle d'une sphère. Une seule ligne droite ou superficie plane ne peut comprendre aucun espace ni faire aucune figure. Mais une seule ligne peut comprendre une figure superficielle : par exemple, le cercle, l'ovale; comme de même une seule superficie courbe peut comprendre une figure solide, telle que la sphère et la sphéroïde. Cependant non-seulement plusieurs lignes droites ou superficies planes, mais encore plusieurs lignes courbes ou plusieurs superficies courbes peuvent concourir ensemble et former même des angles entre elles, lorsque l'une n'est pas la tangente de l'autre. Il n'est pas aisé de donner la définition de la *figure* en général selon l'usage des géomètres. Dire

que c'est un étendu borné, cela serait trop général; car une ligne droite, p. e., quoique terminée par les deux bouts, n'est pas une figure, et même deux droites n'en sauraient faire. Dire que c'est un étendu borné par un étendu, cela n'est pas assez général; car la surface sphérique entière est une figure, et cependant elle n'est bornée par aucun étendu. On peut encore dire que la *figure* est un étendu borné, dans lequel il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Cela comprend les surfaces bornées sans lignes terminantes que la définition précédente ne comprenait pas, et exclut les lignes, parce que d'un point à un autre dans une ligne il n'y a qu'un chemin ou un nombre déterminé de chemins. Mais il sera encore mieux de dire que la figure est un étendu borné qui peut recevoir une section étendue, ou bien qui a de la largeur, terme dont jusqu'ici on n'avait point donné non plus la définition.

§ 6. PHILALÈTHE. Au moins toutes les figures ne sont autre chose que les modes simples de l'espace.

THÉOPHILE. Les modes simples, selon vous, répètent la même idée, mais dans les figures ce n'est pas toujours la répétition du même. Les courbes sont bien différentes des lignes droites et entre elles. Ainsi, je ne sais comment la définition du mode simple aura lieu ici.

§ 7. PHILALÈTHE. Il ne faut point prendre nos définitions trop à la rigueur. Mais passons de la figure au *lieu*. Quand nous trouvons toutes les pièces sur les mêmes cases de l'échiquier où nous les avons laissées, nous disons qu'elles sont toutes dans la même place, quoique peut-être l'échiquier ait été transporté. Nous disons aussi que l'échiquier est dans le même lieu s'il reste dans le même endroit de la chambre du vaisseau, quoique le vaisseau ait fait voile. On dit aussi que le vaisseau est dans le même lieu, supposé qu'il garde la même distance à l'égard des parties des pays voisins, quoique la terre ait peut-être tourné.

THÉOPHILE. Le *lieu* est ou *particulier*, qu'on considère à l'égard de certains corps; ou *universel*, qui se rapporte à tout et à l'égard duquel tous les changements par rapport à quelque corps que ce soit sont mis en ligne de compte. Et s'il n'y avait rien de fixe dans l'univers, le lieu de chaque chose ne laisserait pas d'être déterminé par le raisonnement, s'il y avait moyen de tenir registre de tous les changements, ou si la mémoire d'une créature y pouvait

suffire, comme on dit que des Arabes jouent aux échecs par mémoire et à cheval. Cependant ce que nous ne pouvons point comprendre ne laisse pas d'être déterminé dans la vérité des choses.

§ 15. PHILALÈTHE. Si quelqu'un me demande ce que c'est que l'*espace*, je suis prêt à le lui dire quand il me dira ce que c'est que l'*étendue*.

THÉOPHILE. Je voudrais savoir dire aussi bien ce que c'est que la fièvre ou quelque autre maladie, que je crois que la nature de l'espace est expliquée. L'*étendue* est l'abstraction de l'étendu. Or l'étendu est un continu dont les parties sont coexistantes ou existent à la fois.

§ 17. PHILALÈTHE. Si l'on demande si l'espace sans corps est substance ou accident, je répondrai sans hésiter que je n'en sais rien.

THÉOPHILE. J'ai sujet de craindre qu'on ne m'accuse de vanité en voulant déterminer ce que vous avouez, monsieur, de ne pas savoir. Mais il y a lieu de juger que vous en savez plus que vous ne dites ou que vous ne croyez. Quelques-uns ont cru que Dieu est le lieu des choses. Lessius et M. Guérike, si je ne me trompe, étaient de ce sentiment; mais alors le lieu contient quelque chose de plus que ce que nous attribuons à l'espace, que nous dépouillons de toute action : et de cette manière il n'est pas plus une substance que le temps, et s'il a des parties il ne saurait être Dieu. C'est un rapport, un ordre, non-seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient. Mais sa vérité et réalité est fondée en Dieu, comme toutes les vérités éternelles.

PHILALÈTHE. Je ne suis point éloigné de votre sentiment, et vous savez le passage de saint Paul qui dit que nous existons, vivons et que nous avons le mouvement en Dieu. Ainsi, selon les différentes manières de considérer, on peut dire que l'espace est Dieu, et on peut dire aussi qu'il n'est qu'un ordre ou une relation.

THÉOPHILE. Le meilleur sera donc de dire que l'espace est un ordre, mais que Dieu en est la source.

§ 19. PHILALÈTHE. Cependant, pour savoir si l'espace est une substance, il faudrait savoir en quoi consiste la nature de la substance en général. Mais en cela il y a de la difficulté. Si Dieu, les esprits finis et les corps participent en commun à une même nature



de substance, ne s'ensuivra-t-il pas qu'ils ne diffèrent que par la différente modification de cette substance?

THÉOPHILE. Si cette conséquence avait lieu, il s'ensuivrait aussi que Dieu, les esprits finis et les corps, participant en commun à une même nature d'être, ne différeraient que par la différente modification de cet être.

§ 19. PHILALÈTHE. Ceux qui les premiers se sont avisés de regarder les accidents comme une espèce d'êtres réels qui ont besoin de quelque chose à quoi ils soient attachés, ont été contraints d'inventer le mot de substance pour servir de soutien aux accidents.

THÉOPHILE. Croyez-vous donc, monsieur, que les accidents peuvent subsister hors de la substance? ou voulez-vous qu'ils ne soient point des êtres réels? Il semble que vous faites des difficultés sans sujet, et j'ai remarqué ci-dessus que les substances ou les concrets sont conçus plutôt que les accidents ou les abstraits.

PHILALÈTHE. Les mots de substance et d'accident sont, à mon avis, de peu d'usage en philosophie.

THÉOPHILE. J'avoue que je suis d'un autre sentiment, et je crois que la considération de la substance est un point des plus importants et des plus féconds de la philosophie.

§ 21. PHILALÈTHE. Nous n'avons maintenant parlé de la substance que par occasion, en demandant si l'espace est une substance. Mais il nous suffit ici qu'il ne soit pas un corps. Aussi personne n'osera faire le corps infini comme l'espace.

THÉOPHILE. M. Descartes et ses sectateurs ont dit pourtant que la matière n'a point de bornes, en faisant le monde indéfini, en sorte qu'il ne nous soit point possible d'y concevoir des extrémités. Et ils ont changé le terme d'infini en indéfini avec quelque raison : car il n'y a jamais un tout infini dans le monde, quoiqu'il y ait toujours des touts plus grands les uns que les autres à l'infini. L'univers même ne saurait passer pour un tout, comme j'ai montré ailleurs.

PHILALÈTHE. Ceux qui prennent la matière et l'étendue pour une même chose prétendent que les parois intérieures d'un corps creux vide se toucheraient. Mais l'espace qui est entre deux corps suffit pour empêcher leur contact mutuel.

THÉOPHILE. Je suis de votre sentiment, car, quoique je n'admette point de vide, je distingue la matière de l'étendue, et j'avoue que

s'il y avait du vide dans une sphère, les pôles opposés dans la concavité ne se toucheraient pas pour cela. Mais je crois que ce n'est pas un cas que la perfection divine admette.

§ 23. Philalèthe. Cependant il semble que le mouvement prouve le vide. Lorsque la moindre partie d'un corps divisé est aussi grande qu'un grain de semence de moutarde, il faut qu'il y ait un espace vide égal à la grosseur d'un grain de moutarde pour faire que les parties de ce corps aient de la place pour se mouvoir librement. Il en sera de même lorsque les parties de la matière sont cent millions de fois plus petites.

Théophile. Il est vrai que si le monde était plein de corpuscules durs qui ne pourraient ni se fléchir ni se diviser, comme l'on dépeint les atomes, il serait impossible qu'il y eût du mouvement. Mais dans la vérité il n'y a point de dureté originale; au contraire, la fluidité est originale, et les corps se divisent selon le besoin, puisqu'il n'y a rien qui l'empêche. C'est ce qui ôte toute la force à l'argument tiré du mouvement pour le vide.

CHAPITRE XIV.

De la durée et de ses modes simples.

§ 10. Philalèthe. A l'étendue répond la *durée;* et une partie de la durée, en qui nous ne remarquons aucune succession d'idées, c'est ce que nous appelons un *instant.*

Théophile. Cette définition de l'*instant* se doit, je crois, entendre de la notion populaire, comme celle que le vulgaire a du *point*. Car à la rigueur le point et l'instant ne sont point des parties du temps ou de l'espace, et n'ont point de parties non plus. Ce sont des extrémités seulement.

§ 16. Philalèthe. Ce n'est pas le mouvement, mais une suite constante d'idées qui nous donne l'idée de la durée.

Théophile. Une suite de perceptions réveille en nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du temps, qui est un continu uniforme et simple comme une ligne droite. Le changement des perceptions nous donne occasion de penser au temps, et on le mesure par des changements uniformes;

mais, quand il n'y aurait rien d'uniforme dans la nature, le temps ne laisserait pas d'être déterminé, comme le lieu ne laisserait pas d'être déterminé aussi quand il n'y aurait aucun corps fixe ou immobile. C'est que connaissant les règles des mouvements difformes, on peut toujours les rapporter à des mouvements uniformes intelligibles, et prévoir par ce moyen ce qui arrivera par de différents mouvements joints ensemble. Et dans ce sens le temps est la mesure du mouvement, c'est-à-dire le mouvement uniforme est la mesure du mouvement difforme.

§ 21. PHILALÈTHE. On ne peut point connaître certainement que deux parties de durée soient égales, et il faut avouer que les observations ne sauraient aller qu'à un peu près. On a découvert, après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil, et nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point inégales aussi.

THÉOPHILE. Le pendule a rendu sensible et visible l'inégalité des jours d'un midi à l'autre : *Solem dicere falsum audet.* Il est vrai qu'on la savait déjà et que cette inégalité a ses règles. Quant à la révolution annuelle, qui récompense les inégalités des jours solaires, elle pourrait changer dans la suite du temps. La révolution de la terre alentour de son axe, qu'on attribue vulgairement au premier mobile, est notre meilleure mesure jusqu'ici, et les horloges et montres nous servent pour la partager. Cependant cette même révolution journalière de la terre peut aussi changer dans la suite des temps; et si quelque pyramide pouvait durer assez, ou si on en faisait de nouvelles, on pourrait s'en apercevoir en gravant dessus la longitude des pendules dont un nombre connu de battements arrive maintenant pendant cette révolution : on connaîtrait aussi en quelque façon le changement en comparant cette révolution avec d'autres, comme avec celle des satellites de Jupiter; car il n'y a pas d'apparence que s'il y a du changement dans les unes et dans les autres, il serait toujours proportionnel.

PHILALÈTHE. Notre mesure du temps serait plus juste si l'on pouvait garder un jour passé pour le comparer avec les jours à venir, comme on garde les mesures des espaces.

THÉOPHILE. Mais au lieu de cela nous sommes réduits à garder et observer les corps qui font leurs mouvements dans un temps égal

à peu près. Aussi ne pourrons-nous point dire qu'une mesure de l'espace, comme par exemple une aune, qu'on garde en bois ou en métal, demeure parfaitement la même.

§ 22. PHILALÈTHE. Or, puisque tous les hommes mesurent visiblement le temps par le mouvement des corps célestes, il est bien étrange qu'on ne laisse pas de définir le temps la mesure du mouvement.

THÉOPHILE. Je viens de dire (§ 16) comment cela se doit entendre. Il est vrai qu'Aristote dit que *le temps est le nombre* et non pas la mesure *du mouvement*. Et en effet on peut dire que la durée se connaît par le nombre des mouvements périodiques égaux, dont l'un commence quand l'autre finit; par exemple, par tant de révolutions de la terre et des astres.

§ 24. PHILALÈTHE. Cependant on anticipe sur ces révolutions; et dire qu'Abraham naquit l'an 2712 de la période Julienne, c'est parler aussi intelligiblement que si l'on comptait du commencement du monde, quoiqu'on suppose que la période Julienne a commencé plusieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années désignées par aucune révolution du soleil.

THÉOPHILE. Ce vide qu'on ne peut concevoir dans le temps marque, comme celui de l'espace, que le temps et l'espace vont aussi bien aux possibles qu'aux existants. Au reste, de toutes les manières chronologiques, celle de compter les années depuis le commencement du monde est la moins convenable, quand ce ne serait qu'à cause de la grande différence qu'il y a entre les 70 interprètes et le texte hébreu, sans toucher à d'autres raisons.

§ 26. PHILALÈTHE. On peut concevoir le commencement du mouvement, quoiqu'on ne puisse point comprendre celui de la durée prise dans toute son étendue. On peut de même donner des bornes au corps, mais on ne le saurait faire à l'égard de l'espace.

THÉOPHILE. C'est comme je viens de dire, que le temps et l'espace marquent des possibilités au delà de la supposition des existences. Le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles qui regardent également le possible et l'existant.

§ 27. PHILALÈTHE. En effet l'idée du temps et celle de l'éternité viennent d'une même source, car nous pouvons ajouter dans notre

esprit certaines longueurs de durée, les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plaît.

Théophile. Mais, pour en tirer la *notion de l'éternité*, il faut concevoir de plus que la même raison subsiste toujours pour aller plus loin. C'est cette considération des raisons qui achève la notion de l'infini ou de l'indéfini dans les progrès possibles. Ainsi les sens seuls ne sauraient suffire à faire former ces notions. Et, dans le fond, on peut dire que l'*idée de l'absolu* est antérieure, dans la nature des choses, à celle des bornes qu'on ajoute. Mais nous ne remarquons la première qu'en commençant par ce qui est borné et qui frappe nos sens.

CHAPITRE XV.

De la durée et de l'expansion considérées ensemble.

§ 4. **Philalèthe.** On admet plus aisément une durée infinie du temps qu'une expansion infinie du lieu, parce que nous concevons une durée infinie en Dieu, et que nous n'attribuons l'étendue qu'à la matière qui est finie, et appelons les espaces au delà de l'univers imaginaires. Mais (§ 2) Salomon semble avoir d'autres pensées lorsqu'il dit en parlant de Dieu : *Les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir;* et je crois pour moi que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe.

Théophile. Si Dieu était étendu, il aurait des parties, mais la durée n'en donne qu'à ses opérations. Cependant, par rapport à l'espace, il faut lui attribuer l'immensité, qui donne aussi des parties et de l'ordre aux opérations immédiates de Dieu. Il est la source des possibilités comme des existences, des unes par son essence, des autres par sa volonté. Ainsi l'espace comme le temps n'ont leur réalité que de lui, et il peut remplir le vide quand bon lui semble. C'est ainsi qu'il est partout à cet égard.

§ 11. **Philalèthe.** Nous ne savons quels rapports les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent ; mais nous savons qu'ils participent de la durée.

Théophile. Tous les esprits finis sont toujours joints à quelque corps organique, et ils se représentent les autres corps par rapport

au leur. Ainsi leur rapport à l'espace est aussi manifeste que celui des corps. Au reste, avant que de quitter cette matière, j'ajouterai une comparaison du temps et du lieu à celles que vous avez données; c'est que s'il y avait un vide dans l'espace (comme par exemple si une sphère était vide au dedans), on en pourrait déterminer la grandeur; mais s'il y avait dans le temps un vide, c'est-à-dire une durée sans changements, il serait impossible d'en déterminer la longueur. D'où vient qu'on peut réfuter celui qui dirait que deux corps entre lesquels il y a du vide se touchent; car deux pôles opposés d'une sphère vide ne se sauraient toucher, la géométrie le défend; mais on ne pourrait point réfuter celui qui dirait que deux mondes dont l'un est après l'autre se touchent quant à la durée, en sorte que l'un commence nécessairement quand l'autre finit, sans qu'il y puisse avoir d'intervalle. On ne pourrait point le réfuter, dis-je, parce que cet intervalle est indéterminable. Si l'espace n'était qu'une ligne et si le corps était immobile, il ne serait point possible non plus de déterminer la longueur du vide entre deux corps.

CHAPITRE XVI.

Du nombre.

§ 4. PHILALÈTHE. Dans les nombres les idées sont et plus précises et plus propres à être distinguées les unes des autres que dans l'étendue, où on ne peut point observer ou mesurer chaque égalité et chaque excès de grandeur aussi aisément que dans les nombres, par la raison que dans l'espace nous ne saurions arriver par la pensée à une certaine petitesse déterminée au delà de laquelle nous ne puissions aller, telle qu'est l'unité dans le nombre.

THÉOPHILE. Cela se doit entendre du nombre *entier*, car autrement le *nombre*, dans sa latitude, comprenant le sourd, le rompu et le transcendant, et tout ce qui se peut prendre entre deux nombres entiers, est proportionnel à la ligne, et il y a là aussi peu de *minimum* que dans le continu. Aussi cette définition, que le *nombre* est une multitude d'unités, n'a lieu que dans les entiers. La distinction précise des idées dans l'étendue ne consiste pas dans la *grandeur*, car pour reconnaître distinctement la grandeur il faut recourir aux nombres entiers, ou aux autres connus par le moyen

des entiers ; ainsi de la *quantité continue* il faut recourir à la *quantité discrète* pour avoir une connaissance distincte de la *grandeur*. Ainsi les modifications de l'étendue, lorsqu'on ne se sert point des nombres, ne peuvent être distinguées que par la *figure*, prenant ce mot si généralement, qu'il signifie tout ce qui fait que deux étendus ne sont pas semblables l'un à l'autre.

§ 5. PHILALÈTHE. En répétant l'idée de l'unité et la joignant à une autre unité, nous en faisons une *idée collective* que nous nommons *deux ;* et quiconque peut faire cela et avancer toujours l'un de plus à la dernière idée collective à laquelle il donne un nom particulier, peut *compter* tant qu'il a une suite de noms et assez de mémoire pour la retenir.

THÉOPHILE. Par cette manière seule on ne saurait aller loin. Car la mémoire serait trop chargée s'il fallait retenir un nom tout à fait nouveau pour chaque addition d'une nouvelle unité. C'est pourquoi il faut un certain ordre et certaine *réplication* dans ces noms, en recommençant suivant une certaine progression.

PHILALÈTHE. Les différents modes des nombres ne sont capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins, c'est pourquoi ce sont des modes simples comme ceux de l'étendue.

THÉOPHILE. Cela se peut dire du temps, de la ligne droite, mais nullement des figures, et encore moins des nombres, qui sont non-seulement différents en grandeur, mais encore dissemblables. Un nombre pair peut être partagé en deux également, et non pas un impair. Trois et six sont nombres triangulaires, quatre et neuf sont carrés, huit est cube, etc., et cela a lieu dans les nombres encore plus que dans les figures, car deux figures inégales peuvent être parfaitement semblables l'une à l'autre, mais jamais deux nombres. Mais je ne m'étonne pas qu'on se trompe souvent là-dessus, parce que communément on n'a pas d'idée distincte de ce qui est *semblable* ou *dissemblable*. Vous voyez donc, monsieur, que votre idée ou votre application des *modifications simples* ou *mixtes* a grand besoin d'être redressée.

§ 6. PHILALÈTHE. Vous avez raison de remarquer qu'il est bon de donner aux nombres des noms propres à être retenus. Ainsi je crois qu'il serait convenable qu'en comptant, au lieu de *million de millions*, on dît *billion*, pour abréger, et qu'au lieu de *million de millions de millions*, ou *millions de billions*, on dît *trillion*,

et ainsi de suite jusqu'aux *nonillions*, car on n'a guère besoin d'aller plus loin dans l'usage des nombres.

THÉOPHILE. Ces dénominations sont assez bonnes. Soit X égal à 10. Cela posé, un *million* sera X^6, un *billion* X^{12}, un *trillion* X^{18}, etc., et un *nonillion* X^{54}.

CHAPITRE XVII.

De l'infinité.

§ 1. PHILALÈTHE. Une notion des plus importantes est celle du *fini* et de l'*infini*, qui sont regardés comme des modes de la quantité.

THÉOPHILE. A proprement parler, il est vrai qu'il y a une infinité de choses, c'est-à-dire qu'il y en a toujours plus qu'on n'en peut assigner. Mais il n'y a point de nombre infini, ni de ligne ou autre quantité infinie, si on les prend pour des touts véritables, comme il est aisé de le démontrer. Les écoles ont voulu ou dû dire cela en admettant un infini syncatégorématique, comme elles parlent, et non pas l'infini catégorématique. Le vrai infini, à la rigueur, n'est que dans l'*absolu*, qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition des parties.

PHILALÈTHE. Lorsque nous appliquons notre idée de l'infini au premier être, nous le faisons originairement par rapport à sa durée et à son ubiquité, et plus figurément à l'égard de sa puissance, de sa sagesse, de sa bonté et de ses autres attributs.

THÉOPHILE. Non pas plus figurément, mais moins immédiatement, parce que les autres attributs font connaître leur grandeur par le rapport à ceux où entre la considération des parties.

§ 2. PHILALÈTHE. Je pensais qu'il était établi que l'esprit regarde le fini et l'infini comme des modifications de l'étendue et de la durée.

THÉOPHILE. Je ne trouve pas qu'on ait établi cela; la considération du fini et de l'infini a lieu partout où il y a de la grandeur et de la multitude. Et l'infini véritable n'est pas une *modification*, c'est l'absolu; au contraire, dès qu'on modifie, on se borne ou forme un fini.

§ 1. PHILALÈTHE. Nous avons cru que la puissance qu'a l'esprit

d'étendre sans fin son idée de l'espace par de nouvelles additions étant toujours la même, c'est de là qu'il tire l'idée d'un espace infini.

Théophile. Il est bon d'ajouter que c'est parce qu'on voit que la même raison subsiste toujours. Prenons une ligne droite et prolongeons-la en sorte qu'elle soit double de la première. Or il est clair que la seconde étant parfaitement semblable à la première, peut être doublée de même, pour avoir la troisième qui est encore semblable aux précédentes; et la même raison ayant toujours lieu, il n'est jamais possible qu'on soit arrêté; ainsi la ligne peut être prolongée à l'infini; de sorte que la considération de l'infini vient de celle de la similitude ou de la même raison, et son origine est la même avec celle des vérités universelles et nécessaires. Cela fait voir comment ce qui donne de l'accomplissement à la conception de cette idée se trouve en nous-mêmes et ne saurait venir des expériences des sens, tout comme les vérités nécessaires ne sauraient être prouvées par l'induction ni par les sens. L'idée de l'*absolu* est en nous intérieurement comme celle de l'être. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées, que Dieu est lui-même le principe des êtres. L'idée de l'absolu par rapport à l'espace n'est autre que celle de l'immensité de Dieu, et ainsi des autres. Mais on se trompe en voulant s'imaginer un espace absolu qui soit un tout infini composé de parties. Il n'y a rien de tel. C'est une notion qui implique contradiction; et ces touts infinis et leurs opposés, infiniment petits, ne sont de mise que dans le calcul des géomètres, tout comme les racines imaginaires de l'algèbre.

§ 6. **Philalèthe.** On connaît encore une grandeur sans y entendre des parties hors des parties. Si à la plus parfaite idée que j'ai du blanc le plus éclatant, j'en ajoute une autre d'un blanc égal ou moins vif (car je ne saurais y joindre l'idée d'un plus blanc que celui dont j'ai l'idée, que je suppose le plus éclatant que je conçoive actuellement), cela n'augmente ni étend mon idée en aucune manière; c'est pourquoi on nomme *degrés* les différentes idées de blancheur.

Théophile. Je n'entends pas bien la force de ce raisonnement, car rien n'empêche qu'on ne puisse recevoir la perception d'une blancheur plus éclatante que celle qu'on conçoit actuellement. La

vraie raison pourquoi on a sujet de croire que la blancheur ne saurait être augmentée à l'infini, c'est parce que ce n'est pas une qualité originale : les sens n'en donnent qu'une connaissance confuse; et quand on en aura une distincte, on verra qu'elle vient de la structure et se borne sur celle de l'organe de la vue. Mais à l'égard des qualités originales ou connaissables distinctement, on voit qu'il y a quelquefois moyen d'aller à l'infini, non-seulement là où il y a *extension*, ou si vous voulez *diffusion*, ou ce que l'école appelle *partes extra partes*, comme dans le temps et dans le lieu, mais encore où il y a *intension* ou degrés, par exemple à l'égard de la vitesse.

§ 8. PHILALÈTHE. Nous n'avons pas l'idée d'un espace infini, et rien n'est plus sensible que l'absurdité d'une idée actuelle d'un nombre infini.

THÉOPHILE. Je suis du même avis. Mais ce n'est pas parce qu'on ne saurait avoir l'idée de l'infini, mais parce qu'un infini ne saurait être un vrai tout.

§ 16. PHILALÈTHE. Par la même raison nous n'avons donc point d'idée positive d'une durée infinie ou de l'éternité, non plus que de l'immensité.

THÉOPHILE. Je crois que nous avons l'idée positive de l'une et de l'autre, et cette idée sera vraie, pourvu qu'on ne conçoive point comme un tout infini, mais comme un absolu ou attribut sans bornes, qui se trouve à l'égard de l'*éternité*, dans la nécessité de l'existence de Dieu, sans y dépendre des parties et sans qu'on en forme la notion par une addition de temps. On voit encore par là, comme j'ai dit déjà, que l'origine de la notion de l'infini vient de la même source que celle des vérités nécessaires.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres modes simples.

PHILALÈTHE. Il y a encore beaucoup de modes simples, qui sont formés des idées simples. Tels sont (§ 2) les modes du mouvement, comme glisser, rouler; des sons (§ 3) qui sont modifiés par les notes et les airs, comme les couleurs par les degrés; sans parler des saveurs et des odeurs (§ 6) dont il n'y a pas toujours des me-

sures ni des noms distincts non plus que dans les modes complexes (§ 7), parce qu'on se règle selon l'usage; et nous en parlerons plus amplement quand nous viendrons aux mots.

Théophile. La plupart des modes ne sont pas assez simples et pourraient être comptés parmi les complexes; par exemple pour expliquer ce que c'est que glisser ou couler, outre le mouvement il faut considérer la résistance de la surface.

CHAPITRE XIX.

Des modes qui regardent la pensée.

§ 1. **Philalèthe.** Des modes qui viennent des sens, passons à ceux que la réflexion nous donne. La *sensation* est pour ainsi dire l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme *réminiscence:* si l'esprit tâche de la rappeler et qu'enfin après quelques efforts il la trouve et se la rende présente, c'est *recueillement.* Si l'esprit l'envisage longtemps avec attention, c'est *contemplation;* lorsque l'idée que nous avons dans l'esprit y flotte pour ainsi dire sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce qu'on appelle *rêverie.* Lorsqu'on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-mêmes, et qu'on les enregistre pour ainsi dire dans sa mémoire, c'est *attention;* et lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, et ne veut point s'en détourner, malgré d'autres idées qui viennent à la traverse, c'est ce qu'on nomme *étude* ou contention d'esprit. Le *sommeil* qui n'est accompagné d'aucun songe est une cessation de toutes ces choses; et *songer* c'est avoir ces idées dans l'esprit pendant que les sens extérieurs sont fermés, en sorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur est ordinaire. C'est, dis-je, avoir des idées sans qu'elles nous soient suggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occasion connue, et sans être choisies ni déterminées en aucune manière par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *extase*, je laisse juger à d'autres si ce n'est pas songer les yeux ouverts.

Théophile. Il est bon de débrouiller ces notions, et je tâcherai d'y aider. Je dirai donc que c'est *sensation* lorsqu'on s'aperçoit d'un objet externe, que la *réminiscence* en est la répétition sans que l'objet revienne; mais quand on sait qu'on l'a eue, c'est *souvenir*. On prend communément le *recueillement* dans un autre sens que le vôtre, savoir pour un état où l'on se détache des affaires afin de vaquer à quelque méditation. Mais puisqu'il n'y a point de mots, que je sache, qui conviennent à votre notion, monsieur, on pourrait appliquer celui que vous employez. Nous avons de l'*attention* aux objets que nous distinguons et préférons aux autres. L'attention continuant dans l'esprit, soit que l'objet externe continue ou non, et même soit qu'il s'y trouve ou non, c'est *considération*; laquelle tendant à la connaissance sans rapport à l'action, sera *contemplation*. L'attention dont le but est d'*apprendre* (c'est-à-dire d'acquérir des connaissances pour les garder), c'est *étude*. Considérer pour former quelque plan, c'est *méditer*; mais *rêver* paraît n'être autre chose que suivre certaines pensées par le plaisir qu'on y prend, sans y avoir d'autre but, c'est pourquoi la rêverie peut mener à la folie : on s'oublie, on oublie le *Dic cur hic*, on approche des songes et des chimères, on bâtit des châteaux en Espagne. Nous ne saurions distinguer les *songes* des sensations que parce qu'ils ne sont pas liés avec elles, c'est comme un monde à part. Le *sommeil* est une cessation des sensations, et de cette manière l'*extase* est un fort profond sommeil, dont on a de la peine à être éveillé, qui vient d'une cause interne passagère, ce qui ajoute pour exclure ce sommeil profond, qui vient d'un narcotique ou de quelque lésion durable des fonctions, comme dans la léthargie. Les extases sont accompagnées de *visions* quelquefois; mais il y en a aussi sans extase, et la *vision*, ce semble, n'est autre chose qu'un songe qui passe pour une sensation, comme s'il nous apprenait la vérité des objets. Et lorsque ces visions sont divines, il y a de la vérité en effet; ce qui se peut connaître, par exemple, quand elles contiennent des prophéties particularisées que l'événement justifie.

§ 4. Philalèthe. Des différents degrés de contention ou de relâchement d'esprit il s'ensuit que la pensée est l'action, et non l'essence de l'âme.

Théophile. Sans doute la pensée est une action et ne saurait

être l'essence; mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles. J'ai montré ci-dessus que nous avons toujours une infinité de petites perceptions sans nous en apercevoir. Nous ne sommes jamais sans *perceptions*, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans *aperceptions*, savoir lorsqu'il n'y a point de perceptions distinguées. C'est faute d'avoir considéré ce point important, qu'une philosophie relâchée et aussi peu noble que peu solide a prévalu auprès de tant de bons esprits, que nous avons ignoré presque jusqu'ici ce qu'il y a de plus beau dans les âmes. Ce qui a fait aussi qu'on a trouvé tant d'apparence dans cette erreur, qui enseigne que les âmes sont d'une nature périssable.

CHAPITRE XX.

Des modes du plaisir et de la douleur.

§ 1. PHILALÈTHE. Comme les sensations du corps, de même que les pensées de l'esprit, sont ou indifférentes ou suivies de plaisir ou de douleur, on ne peut décrire ces idées non plus que toutes les autres idées simples, ni donner aucune définition des mots dont on se sert pour les désigner.

THÉOPHILE. Je crois qu'il n'y a point de perceptions qui nous soient tout à fait indifférentes; mais c'est assez que leur effet ne soit point notable pour qu'on les puisse appeler ainsi, car le *plaisir* ou la *douleur* paraît consister dans une aide ou dans un empêchement notable. J'avoue que cette définition n'est point nominale, et qu'on n'en peut point donner.

§ 2. PHILALÈTHE. Le *bien* est ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer ou abréger quelque douleur. Le *mal* est propre à produire ou augmenter la douleur en nous ou à diminuer quelque plaisir.

THÉOPHILE. Je suis aussi de cette opinion. On divise le bien en honnête, agréable et utile; mais, dans le fond, je crois qu'il faut qu'il soit ou agréable lui-même, ou servant à quelque autre qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est-à-dire le bien est agréable ou utile, et l'honnête lui-même consiste dans un plaisir d'esprit.

§ 4, 5. PHILALÈTHE. Du plaisir et de la douleur viennent les passions : on a de l'*amour* pour ce qui peut produire du plaisir, et la pensée de la tristesse ou de la douleur, qu'une cause présente ou absente peut produire, est la *haine*. Mais la *haine* ou l'*amour*, qui se rapportent à des êtres capables de bonheur ou de malheur, est souvent un plaisir ou un contentement, que nous sentons être produit en nous par la considération de leur existence ou du bonheur dont ils jouissent.

THÉOPHILE. J'ai donné aussi à peu près cette définition de l'*amour* lorsque j'ai expliqué les principes de la justice dans la préface de mon *Codex juris gentium diplomaticus*, savoir qu'*aimer* est être porté à prendre du plaisir dans la perfection, bien, ou bonheur de l'objet aimé. Et pour cela on ne considère et ne demande point d'autre plaisir propre que celui-là même qu'on trouve dans le bien ou plaisir de celui qu'on aime; mais dans ce sens nous n'aimons point proprement ce qui est incapable de plaisir ou de bonheur, et nous jouissons des choses de cette nature sans les aimer pour cela, si ce n'est par une prosopopée, et comme si nous nous imaginions qu'elles jouissent elles-mêmes de leur perfection. Ce n'est donc pas probablement de l'amour, lorsqu'on dit qu'on aime un beau tableau par le plaisir qu'on prend à en sentir les perfections. Mais il est permis d'étendre le sens des termes, et l'usage y varie. Les philosophes et les théologiens mêmes distinguent deux espèces d'amours, savoir, l'*amour* qu'ils appellent de *concupiscence*, qui n'est autre chose que le désir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne du plaisir, sans que nous nous intéressions s'il en reçoit; et l'*amour de bienveillance*, qui est le sentiment qu'on a pour celui qui par son plaisir ou bonheur nous en donne. Le premier nous fait avoir en vue notre plaisir et le second celui d'autrui, mais comme faisant ou plutôt constituant le nôtre : car s'il ne rejaillissait pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser, puisqu'il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre. Et voilà comment il faut entendre l'*amour désintéressé* ou non mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse et pour ne point tomber cependant dans le chimérique.

§ 6. PHILALÈTHE. L'*inquiétude* (*uneasiness* en anglais) qu'un homme ressent en lui-même par l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme *désir*.

L'*inquiétude* est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes; car quelque bien qu'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur, et que celui qui en est privé puisse être content et à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le désirer et moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne sent pour cette espèce de bien qu'une pure *velléité*, terme qu'on a employé pour signifier le plus bas degré du désir, qui approche le plus de cet état où se trouve l'âme à l'égard d'une chose qui lui est tout à fait indifférente, lorsque le déplaisir que cause l'absence d'une chose est si peu considérable qu'il ne porte qu'à de faibles souhaits sans engager de se servir des moyens de l'obtenir. Le désir est encore éteint ou ralenti par l'opinion où l'on est que le bien souhaité ne peut être obtenu, à proportion que l'inquiétude de l'âme est guérie ou diminuée par cette considération. Au reste, j'ai trouvé ce que je vous dis de l'inquiétude dans ce célèbre auteur anglais dont je vous rapporte souvent les sentiments. J'ai été un peu en peine de la signification du mot anglais *uneasiness*; mais l'interprète français, dont l'habileté à s'acquitter de cet emploi ne saurait être révoquée en doute, remarque au bas de la page (chap. XX, § 6) que par ce mot anglais l'auteur entend l'état d'un homme qui n'est pas à son aise, le manque d'*aise* et de tranquillité dans l'âme, qui à cet égard est purement passive, et qu'il a fallu rendre ce mot par celui d'*inquiétude*, qui n'exprime pas précisément la même idée, mais qui en approche le plus près. Cet avis, ajoute-t-il, est surtout nécessaire par rapport au chapitre suivant de la *puissance*, où l'auteur raisonne beaucoup sur cette espèce d'inquiétude; car si l'on n'attachait pas à ce mot l'idée qui vient d'être marquée, il ne serait pas possible de comprendre exactement les matières qu'on traite dans ce chapitre, et qui sont des plus importantes et des plus délicates de tout l'ouvrage.

THÉOPHILE. L'interprète a raison, et la lecture de son excellent auteur m'a fait voir que cette considération de l'*inquiétude* est un point capital où cet auteur montre particulièrement son esprit pénétrant et profond. C'est pourquoi je me suis donné quelque attention, et après avoir bien considéré la chose il me paraît *quasi* que le mot d'*inquiétude*, s'il n'exprime pas assez le sens de l'auteur, convient pourtant assez, à mon avis, à la nature de la chose, et celui d'*unea-*

siness, s'il marquait un déplaisir, un chagrin, une incommodité et en un mot quelque douleur effective, n'y conviendrait pas. Car j'aimerais mieux dire que dans le désir en lui-même il y a plutôt une disposition et préparation à la douleur que de la douleur même. Il est vrai que cette perception quelquefois ne diffère de celle qu'il y a dans la douleur que du moins au plus; mais c'est que le degré est de l'essence de la douleur, car c'est une perception notable. On voit aussi cela par la différence qu'il y a entre l'appétit et la faim; car quand l'irritation de l'estomac devient trop forte, elle incommode : de sorte qu'il faut encore appliquer ici notre doctrine des perceptions trop petites pour être aperçues; car si ce qui se passe en nous lorsque nous avons de l'appétit et du désir était assez grossi, il nous causerait de la douleur. C'est pourquoi l'auteur infiniment sage de notre être l'a fait pour notre bien, quand il a fait en sorte que nous soyons souvent dans l'ignorance et dans des percepfions confuses, afin que nous agissions plus promptement par instinct et que nous ne soyons pas incommodés par des sensations trop distinctes de quantité d'objets qui ne nous reviennent pas tout à fait et dont la nature n'a pu se passer pour obtenir ses fins. Combien d'insectes n'avalons-nous pas sans nous en apercevoir! combien voyons-nous de personnes qui, ayant l'odorat trop subtil, en sont incommodées, et combien verrions-nous d'objets dégoûtants si notre vue était assez perçante! C'est aussi par cette adresse que la nature nous a donné des aiguillons du désir comme des rudiments ou éléments de la douleur, ou, pour ainsi dire, des demi-douleurs ou (si vous voulez parler abusivement pour vous exprimer plus fortement) de petites douleurs inaperceptibles, afin que nous jouissions de l'avantage du mal sans en recevoir l'incommodité; car autrement, si cette perception était trop distincte, on serait toujours misérable en attendant le bien, au lieu que cette continuelle victoire sur ces demi-douleurs, qu'on sent en suivant son désir et satisfaisant en quelque façon à cet appétit ou à cette démangeaison, nous donne quantité de demi-plaisirs dont la continuation et l'amas (comme dans la continuation de l'impulsion d'un corps pesant qui descend et qui acquiert de l'impétuosité) devient enfin un plaisir entier et véritable. Et dans le fond, sans ces demi-douleurs il n'y aurait point de plaisir; et il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir que quelque chose nous aide et nous soulage, en ôtant quelques obstacles qui nous

empêchent de nous mettre à notre aise. C'est encore en cela qu'on reconnaît l'affinité du plaisir et de la douleur, que Socrate remarque dans le Phédon de Platon lorsque les pieds lui démangent. Cette considération des petites aides ou petites délivrances et dégagements imperceptibles de la tendance arrêtée, dont résulte enfin un plaisir notable, sert aussi à donner quelque connaissance plus distincte de l'idée confuse que nous avons et devons avoir du *plaisir* et de la *douleur;* tout comme le sentiment de la chaleur ou de la lumière résulte de quantité de petits mouvements qui expriment ceux des objets, suivant ce que j'ai dit ci-dessus (chap. IX, § 13), et n'en diffèrent qu'en apparence et parce que nous ne nous apercevons pas de cette analyse : au lieu que plusieurs croient aujourd'hui que nos idées des qualités sensibles diffèrent *toto genere* des mouvements et de ce qui se passe dans les objets, et sont quelque chose de primitif et d'inexplicable et même d'arbitraire; comme si Dieu faisait sentir à l'âme ce que bon lui semble, au lieu de ce qui se passe dans le corps, ce qui est bien éloigné de l'analyse véritable de nos idées. Mais pour revenir à l'*inquiétude*, c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, en sorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les *inclinations* et les *passions* nous savons au moins ce que nous demandons, quoique les perceptions confuses entrent aussi dans leur manière d'agir, et que les mêmes passions causent aussi cette inquiétude ou démangeaison. Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts qui tâchent de se débander et qui font agir notre machine. Et j'ai déjà remarqué ci-dessus que c'est par là que nous ne sommes jamais indifférents lorsque nous paraissons l'être le plus; par exemple, de nous tourner à la droite plutôt qu'à la gauche au bout d'une allée. Car le parti que nous prenons vient de ces déterminations insensibles, mêlées des actions des objets et de l'intérieur du corps, qui nous fait trouver plus à notre aise dans l'une que dans l'autre manière de nous remuer. On appelle *Unruhe* en allemand, c'est-à-dire *inquiétude*, le balancier d'une horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne saurait jamais être parfaitement à son aise : parce que quand il se ferait une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans

les viscères, dans les vases, cela changerait d'abord la balance et leur ferait faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur état qu'il se peut; ce qui produit un combat perpétuel, qui fait pour ainsi dire l'*inquiétude* de notre horloge, de sorte que cette appellation est assez à mon gré.

§ 6. PHILALÈTHE. La *joie* est un plaisir que l'âme ressent lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent ou futur comme assurée; et nous sommes en *possession* d'un bien lorsqu'il est de telle sorte en notre pouvoir que nous en pouvons jouir quand nous voulons.

THÉOPHILE. On manque dans les langues de termes assez propres pour distinguer des notions voisines. Peut-être que le latin *gaudium* approche davantage de cette définition de la joie que *lætitia*, qu'on traduit aussi par le mot de joie; mais alors elle me paraît signifier un état où le plaisir prédomine en nous : car pendant la plus profonde tristesse et au milieu des plus cuisants chagrins on peut prendre quelque plaisir comme de boire ou d'entendre la musique, mais le déplaisir prédomine; et de même au milieu des plus aiguës douleurs l'esprit peut être dans la joie, ce qui arrivait aux martyrs.

§ 8. PHILALÈTHE. La *tristesse* est une inquiétude de l'âme lorsqu'elle pense à un bien perdu dont elle aurait pu jouir plus longtemps, ou quand elle est tourmentée d'un mal actuellement présent.

THÉOPHILE. Non-seulement la présence actuelle, mais encore la crainte d'un mal à venir peut rendre triste; de sorte que je crois que les définitions de la joie et de la tristesse que je viens de donner conviennent mieux à l'usage. Quant à l'*inquiétude*, il y a dans la douleur et par conséquent dans la tristesse quelque chose de plus; et l'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé, actif, plein d'espérance pour aller plus loin. La joie a été capable de faire mourir par trop d'émotion, et alors il y avait en cela encore plus que de l'inquiétude.

§ 9. PHILALÈTHE. L'*espérance* est le contentement de l'âme qui pense à la jouissance qu'elle doit probablement avoir d'une chose propre à lui donner du plaisir (§ 10), et la *crainte* est une inquiétude de l'âme lorsqu'elle pense à un mal futur qui peut arriver.

THÉOPHILE. Si l'inquiétude signifie un déplaisir, j'avoue qu'elle

accompagne toujours la crainte; mais la prenant pour cet aiguillon insensible qui nous pousse, on peut l'appliquer encore à l'espérance. Les stoïciens prenaient les passions pour des opinions : ainsi l'espérance leur était l'opinion d'un bien futur, et la crainte l'opinion d'un mal futur; mais j'aime mieux de dire que les passions ne sont ni des contentements ou des plaisirs, ni des opinions, mais des tendances ou plutôt des modifications de la tendance qui viennent de l'opinion ou du sentiment, et qui sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir.

§ 11. PHILALÈTHE. Le *désespoir* est la pensée qu'on a qu'un bien ne peut être obtenu, ce qui peut causer de l'affliction et quelquefois le repos.

THÉOPHILE. Le désespoir pris pour la passion sera une manière de tendance forte qui se trouve tout à fait arrêtée, ce qui cause un combat violent et beaucoup de plaisir; mais lorsque le désespoir est accompagné de repos et d'indolence, ce sera une opinion plutôt qu'une passion.

§ 12. PHILALÈTHE. La *colère* est cette inquiétude ou ce désordre que nous ressentons après avoir reçu quelque injure, et qui est accompagné d'un désir présent de nous venger.

THÉOPHILE. Il semble que la colère est quelque chose de plus simple et de plus général, puisque les bêtes en sont susceptibles, auxquelles on ne fait point d'injure. Il y a dans la colère un effort violent qui tend à se défaire du mal. Le désir de la vengeance peut demeurer quand on est de sang-froid, et quand on a plutôt de la haine que de la colère.

§ 13. PHILALÈTHE. L'*envie* est l'inquiétude (le déplaisir) de l'âme, qui vient de la considération d'un bien que nous désirons, mais qu'un autre possède, qui, à notre avis, n'aurait pas dû l'avoir préférablement à nous.

THÉOPHILE. Suivant cette notion, l'envie serait toujours une passion louable et toujours fondée sur la justice, au moins suivant notre opinion; mais je ne sais si on ne porte pas souvent envie au mérite reconnu, qu'on ne se soucierait pas de maltraiter si l'on en était le maître. On porte même envie aux gens, d'un bien qu'on ne se soucierait point d'avoir : on serait content de les en voir priver sans penser à profiter de leurs dépouilles, et même sans pouvoir

l'espérer; car quelques biens sont comme des tableaux peints à fresque, qu'on peut détruire, mais qu'on ne peut point ôter.

§ 17. PHILALÈTHE. La plupart des passions font en plusieurs personnes des impressions sur le corps, et y causent divers changements; mais ces changements ne sont pas toujours sensibles : par exemple, la *honte*, qui est une inquiétude de l'âme qu'on ressent quand on vient à considérer qu'on a fait quelque chose d'indécent ou qui peut diminuer l'estime que d'autres font de nous, n'est pas toujours accompagnée de rougeur.

THÉOPHILE. Si les hommes s'étudiaient davantage à observer les mouvements extérieurs qui accompagnent les passions, il serait difficile de les dissimuler. Quant à la honte, il est digne de considération que des personnes modestes ressentent quelquefois des mouvements semblables à ceux de la honte lorsqu'elles sont témoins seulement d'une action indécente.

CHAPITRE XXI.

De la puissance et de la liberté.

§ 1. PHILALÈTHE. L'esprit observant comment une chose cesse d'être, et comment une autre qui n'était pas auparavant vient à exister, et concluant qu'il y en aura de pareilles produites par de pareils agents, il vient à considérer dans une chose la possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples soit changée, et dans une autre la possibilité de produire ce changement, et par là l'esprit se forme l'idée de la *puissance*.

THÉOPHILE. Si la *puissance* répond au latin *potentia*, elle est opposée à l'*acte;* et le passage de la puissance à l'*acte* est le *changement*. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de *mouvement*, quand il dit que c'est l'*acte*, ou peut-être l'*actuation de ce qui est en puissance*. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement : or, le changement ou l'acte de cette possibilité étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive, l'autre active. L'*active* pourra être appelée *faculté*, et peut-être que la *passive* pourrait être appelée *capacité* ou *réceptivité*. Il est vrai que la puissance active est prise quelquefois dans un sens plus parfait, lorsqu'outre

la simple faculté il y a de la *tendance;* et c'est ainsi que je la prends dans mes considérations *dynamiques.* On pourrait lui affecter particulièrement le mot de *force*, et la force serait ou *entéléchie* ou *effort;* car l'*entéléchie* (quoiqu'Aristote la prenne si généralement qu'elle comprend encore toute action et tout effort) me paraît plutôt convenir aux *forces agissantes primitives*, et celui d'*effort* aux *dérivatives.* Il y a même encore une espèce de *puissance passive* plus particulière et plus chargée de réalité; c'est celle qui est dans la matière, où il n'y a pas seulement la mobilité, qui est la capacité ou réceptivité du mouvement, mais encore la *résistance*, qui comprend l'*impénétrabilité* et l'*inertie.* Les *entéléchies*, c'est-à-dire les tendances primitives ou substantielles, lorsqu'elles sont accompagnées de percepti n, sont les *âmes.*

§ 3. PHILALÈTHE. L'idée de la *puissance* exprime quelque chose de relatif; mais quelle idée avons-nous, de quelque sorte qu'elle soit, qui n'enferme quelque relation? Nos idées de l'étendue, de la durée, du nombre, ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un secret rapport de parties? La même chose se remarque d'une manière encore plus visible dans la figure et le mouvement. Les qualités sensibles, que sont-elles que des puissances de différents corps par rapport à notre perception? et ne dépendent-elles pas en elles-mêmes de la grosseur, de la figure, de la contexture et du mouvement des parties? ce qui met une espèce de rapport entre elles: ainsi, notre idée de la puissance peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées simples.

THÉOPHILE. Dans le fond, les idées dont on vient de faire le dénombrement sont composées : celles des qualités sensibles ne tiennent leur rang parmi les idées simples qu'à cause de notre ignorance; et les autres, qu'on connaît distinctement, n'y gardent leur place que par une indulgence qu'il vaudrait mieux ne point avoir. C'est à peu près comme à l'égard des axiomes vulgaires, qui pourraient être et mériteraient d'être démontrés parmi les théorèmes, et qu'on laisse cependant passer pour axiomes, comme si c'étaient des vérités primitives. Cette indulgence nuit plus qu'on ne pense : il est vrai qu'on n'est pas toujours en état de s'en passer.

§ 4. PHILALÈTHE. Si nous y prenons bien garde, les corps ne nous fournissent pas par le moyen des sens une idée aussi claire et aussi distincte de la puissance active que celle que nous en avons

par les réflexions que nous faisons sur les opérations de notre esprit. Il n'y a, je crois, que deux sortes d'actions dont nous ayons l'idée, savoir, penser et mouvoir. Pour ce qui est de la pensée, le corps ne nous en donne aucune idée, et ce n'est que par le moyen de la réflexion que nous l'avons. Nous n'avons non plus par le moyen du corps aucune idée du commencement du mouvement.

THÉOPHILE. Ces considérations sont fort bonnes, et quoiqu'on prenne ici la *pensée* d'une manière si générale qu'elle comprend toute perception, je ne veux point contester l'usage des mots.

PHILALÈTHE. Quand le corps lui-même est en mouvement, ce mouvement est dans le corps une action plutôt qu'une passion; mais lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce n'est point une action de la boule, mais une simple passion.

THÉOPHILE. Il y a quelque chose à dire là-dessus, car les corps ne recevraient point le mouvement dans le choc, suivant les lois qu'on y remarque, s'ils n'avaient déjà du mouvement en eux; mais passons maintenant cet article.

PHILALÈTHE. De même, lorsqu'elle vient à pousser une autre boule qui se trouve sur son chemin et la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avait reçu, et en perd tout autant.

THÉOPHILE. Je vois que cette opinion erronée, que les cartésiens ont mise en vogue, comme si les corps perdaient autant de mouvement qu'ils en donnent, qui est détruite aujourd'hui par les expériences et par les raisons, et abandonnée même par l'auteur illustre de la Recherche de la vérité, qui a fait imprimer un petit discours tout exprès pour la rétracter, ne laisse pas de donner encore occasion aux habiles gens de se méprendre en bâtissant des raisonnements sur un fondement si ruineux.

PHILALÈTHE. Le transport du mouvement ne donne qu'une idée fort obscure d'une puissance active de mouvoir, qui est dans le corps, tandis que nous ne voyons autre chose, sinon que le corps transfère le mouvement sans le produire en aucune manière.

THÉOPHILE. Je ne sais si l'on prétend ici que le mouvement passe de sujet en sujet, et que le même mouvement (*idem numero*) se transfère : je sais que quelques-uns sont allés là, entre autres le père Casati, jésuite, malgré toute l'école. Mais je doute que ce soit votre sentiment ou celui de vos habiles amis, bien éloignés ordi-

nairement de telles imaginations; cependant, si le mouvement n'est point transporté, il faut qu'on admette qu'il se produit un mouvement nouveau dans le corps qui le reçoit : ainsi, celui qui donne agirait véritablement, quoiqu'il pâtît en même temps en perdant de sa force; car, quoiqu'il ne soit point vrai que le corps perde autant de mouvement qu'il en donne, il est toujours vrai qu'il en perd, et qu'il perd autant de force qu'il en donne, comme je l'ai expliqué ailleurs, de sorte qu'il faut toujours admettre en lui de la force ou de la puissance active. J'entends la puissance dans le sens plus noble que j'ai expliqué un peu auparavant, où la tendance est jointe à la faculté; cependant je suis toujours d'accord avec vous que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies : car la matière ne marque proprement que la puissance passive.

§ 5. PHILALÈTHE. Nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre âme et plusieurs mouvements de notre corps; et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande pour ainsi dire qu'une telle action particulière soit faite ou ne soit pas faite : cette puissance est ce que nous appelons *volonté*. L'usage actuel de cette puissance se nomme *volition;* la cessation ou la production de l'action qui suit d'un tel commandement de l'âme s'appelle *volontaire*, et toute action qui est faite sans une telle direction de l'âme se nomme *involontaire*.

THÉOPHILE. Je trouve tout cela fort bon et juste; cependant, pour parler plus rondement et pour aller peut-être plus avant, je dirai que la *volition* est l'effort ou la tendance (*conatus*) d'aller vers ce qu'on trouve bon, et loin de ce qu'on trouve mauvais; en sorte que cette tendance résulte immédiatement de l'aperception qu'on en a; et le corollaire de cette définition est cet axiome célèbre : que *du vouloir et du pouvoir, joints ensemble*, *suit l'action*, puisque de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empêchée. Ainsi, non-seulemeut les actions intérieures volontaires de notre esprit suivent de ce *conatus*, mais encore les extérieures, c'est-à-dire les mouvements volontaires de notre corps, en vertu de l'union de l'âme et du corps, dont j'ai donné ailleurs la raison. Il

y a encore des efforts, qui résultent des perceptions insensibles, dont on ne s'aperçoit pas, que j'aime mieux appeler *appétitions* que *volitions* (quoiqu'il y ait aussi des appétitions aperceptibles); car on n'appelle actions volontaires que celles dont on peut s'apercevoir, et sur lesquelles notre réflexion peut tomber lorsqu'elles suivent la considération du bien ou du mal.

PHILALÈTHE. La puissance d'apercevoir est ce que nous appelons *entendement :* il y a la perception des idées, la perception de la signification des signes, et enfin la perception de la convenance ou de la disconvenance qu'il y a entre quelques-unes de nos idées.

THÉOPHILE. Nous nous apercevons de bien des choses en nous et hors de nous que nous n'entendons pas, et nous les entendons quand nous en avons des idées distinctes avec le pouvoir de réfléchir et d'en tirer des vérités nécessaires. C'est pourquoi les bêtes n'ont point d'entendement, au moins dans ce sens, quoiqu'elles aient la faculté de s'apercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées; comme le sanglier s'aperçoit d'une personne qui lui crie, et va droit à cette personne dont il n'avait eu déjà auparavant qu'une perception nue mais confuse, comme de tous les autres objets qui tombaient sous ses yeux et dont les rayons frappaient son cristallin. Ainsi, dans mon sens, l'*entendement* répond à ce qui, chez les Latins, est appelé *intellectus*, et l'exercice de cette faculté s'appelle *intellection*, qui est une perception distincte jointe à la faculté de réfléchir, qui n'est pas dans les bêtes. Toute perception jointe à cette faculté est une pensée que je n'accorde pas aux bêtes, non plus que l'entendement, de sorte qu'on peut dire que l'intellection a lieu lorsque la pensée est distincte. Au reste, la perception de la signification des signes ne mérite pas d'être distinguée ici de la perception des idées signifiées.

§ 6. PHILALÈTHE. L'on dit communément que l'entendement et la volonté sont deux *facultés* de l'âme, terme assez commode si l'on s'en servait comme l'on devrait se servir de tous les mots, en prenant garde qu'ils ne fissent naître aucune confusion dans les pensées des hommes, comme je soupçonne qu'il est arrivé ici dans l'âme; et lorsqu'on nous dit que la volonté est cette faculté supérieure de l'âme qui règle et ordonne toutes choses, qu'elle est ou n'est pas libre, qu'elle détermine les facultés inférieures, qu'elle

suit le *dictamen de l'entendement* (quoique ces expressions puissent être entendues dans un sens clair et distinct), je crains pourtant qu'elles n'aient fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'*agents* qui agissent distinctement en nous.

THÉOPHILE. C'est une question qui a exercé les écoles depuis longtemps, savoir, s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre. Les *réaux* ont dit que oui et les *nominaux* que non, et la même question a été agitée sur la réalité de plusieurs autres *êtres abstraits* qui doivent suivre la même destinée; mais je ne pense pas qu'on ait besoin ici de décider cette question et de s'enfoncer dans ces épines, quoique je me souvienne qu'Épiscopius l'a trouvée de telle importance qu'il a cru qu'on ne pourrait point soutenir la liberté de l'homme si les facultés de l'âme étaient des êtres réels : cependant, quand elles seraient des *êtres réels* et distincts, elles ne sauraient passer pour des *agents réels*, qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités qui agissent, mais les substances par les facultés.

§ 8. PHILALÈTHE. Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusque-là il est *libre*.

THÉOPHILE. Le terme de *liberté* est fort ambigu : il y a liberté de droit et de fait. Suivant celle de *droit*, un esclave n'est point libre, et un sujet ne l'est pas entièrement, mais un pauvre est aussi libre qu'un riche. La *liberté du fait* consiste ou dans la puissance de vouloir comme il faut, ou dans la puissance de faire ce qu'on veut. C'est de la *liberté de faire* dont vous parlez, et elle a ses degrés et variétés. Généralement, celui qui a plus de moyens est plus libre de faire ce qu'il veut; mais on entend la *liberté* particulièrement de l'usage des choses qui ont coutume d'être en notre pouvoir, et surtout de l'usage libre de notre corps. Ainsi la prison et les maladies, qui nous empêchent de donner à notre corps et à nos membres le mouvement que nous voulons, et que nous pouvons leur donner ordinairement, dérogent à notre liberté : c'est ainsi qu'un prisonnier n'est point libre, et qu'un paralytique n'a pas l'usage libre de ses membres. La *liberté de vouloir* est encore prise en deux sens différents : l'un est quand on l'oppose à l'imperfection

ou à l'usage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions; l'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens, les stoïciens disaient que le sage seul est libre; et, en effet, on n'a point l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est-à-dire avec la délibération qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions; et cette liberté regarde proprement notre entendement. Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le *franc arbitre*, et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique; et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons, d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessité.

§ 9. PHILALÈTHE. Il est bon aussi de considérer que personne ne s'est encore avisé de prendre pour un *agent libre* une balle, soit qu'elle soit en mouvement après avoir été poussée par une raquette, ou qu'elle soit en repos. C'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense, ni qu'elle ait aucune volition qui lui fasse préférer le mouvement au repos.

THÉOPHILE. Si *libre* était ce qui agit sans empêchement, la balle, étant une fois en mouvement dans un horizon uni, serait un agent libre; mais Aristote a déjà bien remarqué que pour appeler les actions libres nous demandons non-seulement qu'elles soient *spontanées*, mais encore qu'elles soient *délibérées*.

PHILALÈTHE. C'est pourquoi nous regardons le mouvement ou le repos des balles sous l'idée d'une chose *nécessaire*.

THÉOPHILE. L'appellation de *nécessaire* demande autant de circonspection que celle de *libre*. Cette vérité conditionnelle, savoir : *supposé que la balle soit en mouvement dans un horizon uni sans empêchement, elle continuera le même mouvement*, peut passer pour nécessaire en quelque manière, quoique dans le fond

cette conséquence ne soit pas entièrement géométrique, n'étant que présomptive pour ainsi dire, et fondée sur la sagesse de Dieu, qui ne change pas son influence sans quelque raison, qu'on présume ne se point trouver présentement ; mais cette proposition absolue, *la balle que voici est maintenant en mouvement dans ce plan*, n'est qu'une vérité *contingente*, et, en ce sens, la balle est un agent contingent non libre.

§ 10. **Philalèthe.** Supposons qu'on porte un homme, pendant qu'il est dans un profond sommeil, dans une chambre où il y ait une personne qu'il lui tarde fort de voir et d'entretenir, et que l'on ferme à clef la porte sur lui; cet homme s'éveille et est charmé de se trouver avec cette personne, et demeure ainsi dans la chambre avec plaisir. Je ne pense pas qu'on s'avise de douter qu'il ne reste volontairement dans ce lieu-là; cependant il n'est pas en liberté d'en sortir s'il veut : ainsi la liberté n'est pas une idée qui appartienne à la volition.

Théophile. Je trouve cet exemple fort bien choisi pour marquer qu'en un sens une action ou un état peut être *volontaire* sans être *libre*. Cependant, quand les philosophes et les théologiens disputent sur le libre arbitre, ils ont tout un autre sens en vue.

§ 11. **Philalèthe.** La liberté manque lorsque la paralysie empêche que les jambes n'obéissent à la détermination de l'esprit, quoique, dans le paralytique même, ce puisse être une chose volontaire de demeurer assis, tandis qu'il préfère d'être assis à changer de place. *Volontaire* n'est donc pas opposé à *nécessaire*, mais à *involontaire*.

Théophile. Cette justesse d'expression me reviendrait assez, mais l'usage s'en éloigne ; et ceux qui opposent la *liberté* à la *nécessité* entendent parler, non pas des actions extérieures, mais de l'acte même de vouloir.

§ 12. **Philalèthe.** Un homme éveillé n'est pas plus libre de penser ou de ne pas penser, qu'il n'est en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher que son corps touche aucun autre corps. Mais de transporter ses pensées d'une idée à l'autre, c'est ce qui est souvent en sa disposition. Et en ce cas-là il est autant en liberté par rapport à ses idées qu'il y est par rapport aux corps sur lesquels il s'appuie, pouvant se transporter de l'un sur l'autre, comme il lui vient en fantaisie. Il y a pourtant des idées qui, comme cer-

tains mouvements, sont tellement fixées dans l'esprit, que dans certaines circonstances on ne peut les éloigner, quelque effort qu'on fasse. Un homme à la torture n'est pas en liberté de n'avoir pas l'idée de la douleur, et quelquefois une violente passion agit sur notre esprit, comme le vent le plus furieux agit sur nos corps.

THÉOPHILE. Il y a de l'ordre et de la liaison dans les idées comme il y en a dans les mouvements, car l'un répond parfaitement à l'autre, quoique la détermination dans les mouvements soit brute et libre ou avec choix dans l'être qui pense, que les biens et les maux ne font qu'incliner, sans le forcer. Car l'âme, en représentant les corps, garde ses perfections ; et quoiqu'elle dépende du corps (à le bien prendre) dans les actions involontaires, elle est indépendante et fait dépendre le corps d'elle-même dans les autres. Mais cette dépendance n'est que métaphysique, et consiste dans les égards que Dieu a pour l'un en réglant l'autre, ou plus pour l'un que pour l'autre, à mesure des perfections originales d'un chacun ; au lieu que la dépendance physique consisterait dans une influence immédiate que l'un recevrait de l'autre, dont il dépend. Au reste, il nous vient des pensées involontaires, en partie de dehors, par les objets qui frappent nos sens, et en partie au dedans à cause des impressions (souvent insensibles) qui restent des perceptions précédentes, qui continuent leur action et qui se mêlent avec ce qui vient de nouveau. Nous sommes passifs à cet égard; et même quand on *veille*, des images (sous lesquelles je comprends non-seulement les représentations de figures, mais encore celles des sons et d'autres qualités sensibles) nous viennent comme dans les songes, sans être appelées. La langue allemande les nomme *fliegende Gedanken*, comme qui dirait des pensées volantes, qui ne sont pas en notre pouvoir, et où il y a quelquefois bien des absurdités, qui donnent des scrupules aux gens de bien et de l'exercice aux casuistes et directeurs des consciences. C'est comme dans une lanterne magique qui fait paraître des figures sur la muraille, à mesure qu'on tourne quelque chose au dedans. Mais notre esprit, s'apercevant de quelque image qui lui revient, peut dire *halte-là*, et l'arrêter pour ainsi dire. De plus, l'esprit entre, comme bon lui semble, dans certaines progressions de pensées qui le mènent à d'autres. Mais cela s'entend quand les impressions internes ou externes ne prévalent point. Il est vrai qu'en cela les hommes diffè-

rent fort, tant suivant leur tempérament, que suivant l'exercice qu'ils ont fait de leur empire, de sorte que l'un peut surmonter des impressions où l'autre se laisse aller.

§ 13. PHILALÈTHE. La *nécessité* a lieu partout où la pensée n'a aucune part. Et lorsque cette nécessité se trouve dans un agent capable de volition, et que le commencement ou la continuation de quelque action est contraire à la préférence de son esprit, je la nomme *contrainte;* et lorsque l'empêchement ou la cessation d'une action est contraire à la *volition* de cet agent, qu'on me permette de l'appeler *cohibition.* Quant aux agents qui n'ont absolument ni pensée ni volition, ce sont des *agents nécessaires* à tous égards.

THÉOPHILE. Il me semble qu'à proprement parler, quoique les volitions soient contingentes, la *nécessité* ne doit pas être opposée à la *volition*, mais à la *contingence*, comme j'ai déjà remarqué au § 9, et que la nécessité ne doit pas être confondue avec la détermination; car il n'y a pas moins de connexion ou de détermination dans les pensées que dans les mouvements (être déterminé étant tout autre chose qu'être poussé ou forcé avec contrainte). Et si nous ne remarquons pas toujours la raison qui nous détermine ou par laquelle nous nous déterminons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous apercevoir de tout le jeu de notre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous le sommes de démêler toutes les machines que la nature fait jouer dans le corps. Ainsi, si par la nécessité on entendait la détermination certaine de l'homme, qu'une parfaite connaissance de toutes les circonstances de ce qui se passe au dedans et au dehors de l'homme pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr que les pensées étant aussi déterminées que les mouvements qu'elles représentent, tout acte libre serait nécessaire. Mais il faut distinguer le nécessaire du contingent quoique déterminé; et non-seulement les vérités contingentes ne sont point nécessaires, mais encore leurs liaisons ne sont pas toujours d'une nécessité absolue: car il faut avouer qu'il y a de la différence dans la manière de déterminer entre les conséquences qui ont lieu en matière nécessaire et celles qui ont lieu en matière contingente. Les conséquences géométriques et métaphysiques nécessitent, mais les conséquences physiques et morales inclinent sans nécessiter; la physique même

ayant quelque chose de moral et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mouvement n'ont point d'autre nécessité que celle du meilleur. Or Dieu choisit librement, quoiqu'il soit déterminé à choisir le mieux; et comme les corps mêmes ne choisissent point (Dieu ayant choisi pour eux), l'usage a voulu qu'on les appelât des *agents nécessaires :* à quoi je ne m'oppose pas, pourvu qu'on ne confonde point le nécessaire et le déterminé, et que l'on n'aille pas s'imaginer que les êtres libres agissent d'une manière indéterminée, erreur qui a prévalu dans certains esprits, et qui détruit les plus importantes vérités, même cet axiome fondamental : que *rien n'arrive sans raison*, sans lequel ni l'existence de Dieu ni d'autres grandes vérités ne sauraient être bien démontrées. Quant à la *contrainte*, il est bon d'en distinguer deux espèces : l'une *physique*, comme lorsqu'on porte un homme malgré lui en prison ou qu'on le jette dans un précipice; l'autre *morale*, comme par exemple la contrainte d'un plus grand mal, car l'action qu'elle fait faire ne laisse pas d'être volontaire. On peut être forcé aussi par la considération d'un plus grand bien, comme lorsqu'on tente un homme en lui proposant un trop grand avantage, quoiqu'on n'ait pas coutume d'appeler cela contrainte.

§ 14. **Philalèthe.** Voyons maintenant si l'on ne pourrait point terminer la question agitée depuis si longtemps, mais qui est à mon avis fort déraisonnable, puisqu'elle est inintelligible : *Si la volonté de l'homme est libre ou non.*

Théophile. On a grande raison de se récrier sur la manière étrange des hommes qui se tourmentent en agitant des questions mal conçues. Ils cherchent ce qu'ils savent, et ne savent pas ce qu'ils cherchent.

Philalèthe La liberté, qui n'est qu'une puissance, appartient uniquement à des agents, et ne saurait être un attribut ou une modification de la volonté, qui n'est elle-même rien autre chose qu'une puissance.

Théophile. Vous avez raison, monsieur, suivant la propriété des mots. Cependant on peut excuser en quelque façon l'usage reçu. C'est ainsi qu'on a coutume d'attribuer la puissance à la chaleur ou à d'autres qualités, c'est-à-dire au corps, en tant qu'il a cette qualité; et de même ici l'intention est de demander si l'homme est libre en voulant.

§ 15. **Philalèthe.** La *liberté* est la puissance qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action conformément à ce qu'il veut.

Théophile. Si les hommes n'entendaient que cela par la liberté lorsqu'ils demandent si la volonté ou l'arbitre est libre, leur question serait véritablement absurde. Mais on verra tantôt ce qu'ils demandent, et même je l'ai déjà touché. Il est vrai, mais par un autre principe, qu'ils ne laissent pas de demander ici (au moins plusieurs) l'absurde et l'impossible, en voulant une liberté d'équilibre absolument imaginaire et impraticable, et qui même ne leur servirait pas, s'il était possible qu'ils la pussent avoir, c'est-à-dire qu'ils aient la liberté de vouloir contre toutes les impressions qui peuvent venir de l'entendement, ce qui détruirait la véritable liberté avec la raison, et nous abaisserait au-dessous des bêtes.

§ 17. **Philalèthe.** Qui dirait que la puissance de parler dirige la puissance de chanter, et que la puissance de chanter obéit ou désobéit à la puissance de parler, s'exprimerait d'une manière aussi propre et aussi intelligible que celui qui dit, comme on a coutume de dire, que la volonté dirige l'entendement, et que l'entendement obéit ou n'obéit pas à la volonté (§ 18). Cependant cette façon de parler a prévalu et a causé, si je ne me trompe, bien du désordre, quoique la puissance de penser n'opère non plus sur la puissance de choisir que la puissance de chanter sur celle de danser (§ 19). Je conviens qu'une telle ou telle pensée peut fournir à l'homme l'occasion d'exercer la puissance qu'il a de choisir, et que le choix de l'esprit peut être cause qu'il pense actuellement à telle ou telle chose, de même que chanter actuellement un certain air peut être l'occasion de danser une telle danse.

Théophile. Il y a un peu plus que de fournir des occasions, puisqu'il y a quelque dépendance; car on ne saurait vouloir que ce qu'on trouve bon; et selon que la faculté d'entendre est avancée, le choix de la volonté est meilleur; comme de l'autre côté, selon que l'homme a de la vigueur en voulant, il détermine les pensées suivant son choix, au lieu d'être déterminé et entraîné par des perceptions involontaires.

Philalèthe. Les puissances sont des relations et non des agents.

Théophile. Si les facultés essentielles ne sont que des relations

et n'ajoutent rien de plus à l'essence, les qualités et les facultés accidentelles ou sujettes au changement sont autre chose ; et on peut dire de ces dernières que les unes dépendent souvent des autres dans l'exercice de leurs fonctions.

§ 21. PHILALÈTHE. La question ne doit pas être, à mon avis, si la volonté est libre : c'est parler d'une manière fort impropre ; mais si l'homme est libre. Cela posé, je dis que, tandis que quelqu'un peut, par la direction ou le choix de son esprit, préférer l'existence d'une action à la non-existence de cette action et au contraire, c'est-à-dire qu'il peut faire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, selon qu'il le veut, jusque-là il est libre. Et à peine pourrions-nous dire comment il serait possible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il est capable de faire ce qu'il veut ; de sorte que l'homme semble être aussi libre par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir, qu'il trouve en lui-même, qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, si j'ose m'exprimer ainsi.

THÉOPHILE. Quand on raisonne sur la liberté de la volonté ou sur le franc arbitre, on ne demande pas si l'homme peut faire ce qu'il veut, mais s'il y a assez d'indépendance dans sa volonté même ; on ne demande pas s'il a les jambes libres ou les coudées franches, mais s'il a l'esprit libre et en quoi cela consiste. A cet égard une intelligence pourra être plus libre que l'autre, et la suprême intelligence sera dans une parfaite liberté dont les créatures ne sont point capables.

§ 22. PHILALÈTHE. Les hommes, naturellement curieux, et qui aiment à éloigner autant qu'ils peuvent de leur esprit la pensée d'être coupables, quoique ce soit en se réduisant en un état pire que celui d'une fatale nécessité, ne sont pourtant pas satisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, elle n'est pas à leur gré ; et c'est, à leur avis, une fort bonne preuve que l'homme n'est point du tout libre, s'il n'a aussi bien la liberté de vouloir que celle de faire ce qu'il veut (§ 23). Sur quoi je crois que l'homme ne saurait être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui est en sa puissance, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit. La raison en est toute visible, car, l'action dépendant de sa volonté, il faut de toute nécessité qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas ; et son existence ou sa non-

existence ne pouvant manquer de suivre exactement la détermination et le choix de sa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'existence ou la non-existence de cette action.

THÉOPHILE. Je croirais qu'on peut suspendre son choix, et que cela se fait bien souvent, surtout lorsque d'autres pensées interrompent la délibération. Ainsi, quoiqu'il faille que l'action sur laquelle on délibère existe ou n'existe pas, il ne s'ensuit point qu'on en doive résoudre nécessairement l'existence ou la non-existence; car la non-existence peut arriver encore faute de résolution. C'est comme les aréopagistes absolvaient en effet cet homme dont ils avaient trouvé le procès trop difficile à être décidé, le renvoyant à un terme bien éloigné, et prenant cent ans pour y penser.

PHILALÈTHE. En faisant l'homme libre de cette sorte, je veux dire en faisant que l'action de vouloir dépende de sa volonté, il faut qu'il y ait une autre volonté ou faculté de vouloir antérieure pour déterminer les actes de cette volonté, et une autre pour déterminer celle-là, et ainsi à l'infini; car, où que l'on s'arrête, les actions de la dernière volonté ne sauraient être libres.

THÉOPHILE. Il est vrai qu'on parle peu juste lorsqu'on parle comme si nous voulions vouloir. Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire; et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini. Cependant il ne faut point dissimuler que par des actions volontaires nous contribuons souvent indirectement à d'autres actions volontaires; et, quoiqu'on ne puisse point vouloir ce qu'on veut, comme on ne peut pas même juger ce qu'on veut, on peut pourtant faire en sorte par avance qu'on juge ou veuille avec le temps ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui. On s'attache aux personnes, aux lectures et aux considérations favorables à un certain parti, on ne donne point attention à ce qui vient du parti contraire; et par ces adresses et mille autres, qu'on emploie le plus souvent sans dessein formé et sans y penser, on réussit à se tromper, ou du moins à se changer et à se convertir ou pervertir, selon qu'on a rencontré.

§ 25. PHILALÈTHE. Puis donc qu'il est évident que l'homme n'est pas en liberté de *vouloir vouloir ou non*, la première chose qu'on demande après cela, c'est *si l'homme est en liberté de vouloir le-*

quel des deux il lui plaît; le mouvement, par exemple, *ou le repos?* Mais cette question est si visiblement absurde en elle-même, qu'elle peut suffire à convaincre quiconque y fera réflexion que la liberté ne concerne dans aucun cas la volonté. Car demander si un homme est en liberté de vouloir lequel il lui plaît, du mouvement ou du repos, de parler ou de se taire, c'est demander si un homme peut vouloir ce qu'il veut, ou se plaire à ce quoi il se plaît, question qui, à mon avis, n'a pas besoin de réponse.

Théophile. Il est vrai, avec tout cela, que les hommes se font une difficulté ici qui mérite d'être résolue. Ils disent qu'après avoir tout connu et tout considéré, il est encore dans leur pouvoir de vouloir, non pas seulement ce qui plaît le plus, mais encore tout le contraire, seulement pour montrer leur liberté. Mais il faut considérer qu'encore que ce caprice ou entêtement, ou du moins cette raison qui les empêche de suivre les autres raisons, entre dans la balance et leur fait plaire ce qui ne leur plairait pas sans cela, le choix est toujours déterminé par la perception. On ne veut donc pas ce qu'on voudrait, mais ce qui plaît, quoique la volonté puisse contribuer indirectement et comme de loin à faire que quelque chose plaise ou ne plaise pas, comme j'ai déjà remarqué; et, les hommes ne démêlant guère toutes ces considérations distinctes, il n'est point étonnant qu'on s'embrouille tant l'esprit sur cette matière, qui a beaucoup de replis cachés.

§ 29. **Philalèthe.** Lorsqu'on demande ce que c'est qui détermine la volonté, la véritable réponse consiste à dire que c'est l'esprit qui la détermine. Si cette réponse ne satisfait pas, il est visible que le sens de cette question se réduit à ceci : qui est-ce qui pousse l'esprit, dans chaque occasion particulière, à déterminer à tel mouvement ou à tel repos particulier la puissance générale qu'il a de diriger ses facultés vers le mouvement ou vers le repos? A quoi je réponds que ce qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente qu'on y trouve. Au contraire, le motif qui incite à changer est toujours quelque inquiétude.

Théophile. Cette inquiétude, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, n'est pas toujours un déplaisir, comme l'aise où l'on se trouve n'est pas toujours une satisfaction ou un plaisir : c'est



souvent une perception insensible, qu'on ne saurait distinguer ni démêler, qui nous fait pencher plutôt d'un côté que de l'autre, sans qu'on en puisse rendre raison.

§ 30. **Philalèthe.** La volonté et le désir ne doivent pas être confondus. Un homme désire d'être délivré de la goutte; mais, comprenant que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport d'une dangereuse humeur dans quelque partie plus vitale, sa volonté ne saurait être déterminée à aucune action qui puisse servir à dissiper cette douleur.

Théophile. Ce désir est une manière de *velléité* par rapport à une volonté complète; on voudrait, par exemple, s'il n'y avait pas un plus grand mal à craindre si l'on obtenait ce qu'on veut, ou peut-être un plus grand bien à espérer si l'on s'en passait. Cependant on peut dire que l'homme veut être délivré de la goutte par un certain degré de la volonté, mais qui ne va pas toujours au dernier effort. Cette volonté s'appelle *velléité* quand elle enferme quelque imperfection ou impuissance.

§ 31. **Philalèthe.** Il est bon de considérer cependant que ce qui détermine la volonté à agir n'est pas le plus grand bien, comme on le suppose ordinairement, mais plutôt quelque inquiétude actuelle, et pour l'ordinaire celle qui est la plus pressante. On lui peut donner le nom de désir, qui est effectivement une inquiétude de l'esprit causée par la privation de quelque bien absent, outre le désir d'être délivré de la douleur. Tout bien absent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui est en lui ou que nous y reconnaissons, au lieu que toute douleur cause un désir égal à elle-même; parce que l'absence du bien n'est pas toujours un mal, comme est la présence de la douleur. C'est pourquoi l'on peut considérer et envisager un bien absent sans douleur; mais à proportion qu'il y a du désir quelque part, autant y a-t-il d'inquiétude : § 32. Qui est-ce qui n'a point senti dans le désir ce que le sage dit de l'espérance (*Proverb.* XIII, 12) : qu'étant différée, elle fait languir le cœur? Rachel crie (*Genèse*, XXX, 1) : Donnez-moi des enfants, ou je vais mourir! § 34. Lorsque l'homme est parfaitement satisfait de l'état où il est, ou lorsqu'il est absolument libre de toute inquiétude, quelle volonté lui peut-il rester que de continuer dans cet état? Ainsi le sage auteur de notre être a mis dans les hommes l'incommodité de la faim et de la soif, et les autres désirs naturels,

afin d'exciter et de déterminer leur volonté à leur propre conservation et à la continuation de leur espèce. Il vaut mieux, dit saint Paul (1 *Cor.* VIII, 9), se marier que se brûler; tant il est vrai que le sentiment présent d'une petite brûlure a plus de pouvoir sur nous que les attraits des plus grands plaisirs considérés en éloignement (§ 35). Il est vrai que c'est une maxime si fort établie que c'est le bien et le plus grand bien qui détermine la volonté, que je ne suis nullement surpris d'avoir autrefois supposé cela comme indubitable. Cependant, après une exacte recherche, je me sens forcé de conclure que le bien et le plus grand bien, quoique jugé et reconnu tel, ne détermine point la volonté; à moins que, venant à le désirer d'une manière proportionnée à son excellence, ce désir nous rende inquiets de ce que nous en sommes privés. Posons qu'un homme soit convaincu de l'utilité de la vertu jusqu'à voir qu'elle est nécessaire à qui se propose quelque chose de grand dans ce monde ou espère d'être heureux dans l'autre : cependant, jusqu'à ce que cet homme se sente affamé et altéré de la justice, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien; et quelque autre inquiétude, venant à la traverse, entraînera sa volonté à d'autres choses. D'autre part, posons qu'un homme adonné au vin considère que, menant la vie qu'il mène, il ruine sa santé et dissipe son bien, qu'il va se déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, et tomber enfin dans l'indigence jusqu'à n'avoir plus de quoi satisfaire cette passion de boire qui le possède si fort; cependant les retours d'inquiétude qu'il sent à être absent de ses compagnons de débauche l'entraînent au cabaret aux heures qu'il a accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors devant les yeux la perte de sa santé et de son bien, et peut-être même celle du bonheur de l'autre vie : bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu considérable en lui-même, puisqu'il avoue qu'il est beaucoup plus excellent que le plaisir de boire ou que le vain babil d'une troupe de débauchés. Ce n'est donc pas faute de jeter les yeux sur le souverain bien qu'il persiste dans ce déréglement; car il l'envisage et en reconnaît l'excellence jusque-là que, durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il emploie à boire, il résout de s'appliquer à rechercher ce souverain bien; mais quand l'inquiétude d'être privé du plaisir auquel il est accoutumé vient le tourmenter, ce bien, qu'il reconnaît plus excellent que celui

de boire, n'a plus de force sur son esprit, et c'est cette inquiétude actuelle qui détermine sa volonté à l'action à laquelle il est accoutumé, et qui par là, faisant de plus fortes impressions, prévaut encore à la première occasion, quoiqu'en même temps il s'engage pour ainsi dire lui-même, par de secrètes promesses, à ne plus faire la même chose, et qu'il se figure que ce sera la dernière fois qu'il agira contre son plus grand intérêt. Ainsi il se trouve de temps en temps réduit à dire :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor :

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, et je prends le pire. Cette sentence, qu'on reconnaît véritable, et qui n'est que trop confirmée par une constante expérience, est aisée à comprendre par cette voie-là, et ne l'est peut-être pas de quelque autre sens qu'on la prenne.

THÉOPHILE. Il y a quelque chose de beau et de solide dans ces considérations. Cependant je ne voudrais pas qu'on crût pour cela qu'il faille abandonner ces anciens axiomes, que la volonté suit le plus grand bien ou qu'elle fuit le plus grand mal qu'elle sent. La source du peu d'application aux vrais biens vient en bonne partie de ce que, dans les matières et dans les occasions où les sens n'agissent guère, la plupart de nos pensées sont sourdes pour ainsi dire (je les appelle *cogitationes cœcas* en latin), c'est-à-dire vides de perceptions et de sentiment, et consistant dans l'emploi tout nu des caractères, comme il arrive à ceux qui calculent en algèbre sans envisager, que de temps en temps, les figures géométriques; et les mots font ordinairement le même effet en cela que les caractères d'arithmétique ou d'algèbre. On raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit. Or cette connaissance ne saurait toucher; il faut quelque chose de vif pour qu'on soit ému. Cependant c'est ainsi que les hommes le plus souvent pensent à Dieu, à la vertu, à la félicité; ils parlent et raisonnent sans idées expresses. Ce n'est point qu'ils n'en puissent avoir, puisqu'elles sont dans leur esprit; mais ils ne se donnent point la peine de pousser l'analyse. Quelquefois ils ont des idées d'un bien ou d'un mal absent, mais très-faibles. Ce n'est donc pas merveille si elles ne nous touchent guère. Ainsi, si nous préférons le pire, c'est

que nous sentons le bien qu'il renferme, sans sentir ni le mal qu'il y a, ni le bien qui est dans la part contraire. Nous supposons et croyons, ou plutôt nous récitons seulement sur la foi d'autrui, ou tout au plus sur celle de la mémoire de nos raisonnements passés, que le plus grand bien est dans le meilleur parti, ou le plus grand mal dans l'autre. Mais, quand nous ne les envisageons point, nos pensées et nos raisonnements contraires au sentiment sont une espèce de *psittacisme*, qui ne fournit rien pour le présent à l'esprit; et si nous ne prenons point de mesures pour y remédier, autant en emporte le vent, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus (chap. II, § 11), et les plus beaux préceptes de morale avec les meilleures règles de la prudence ne portent coup que dans une âme qui y est sensible (ou *directement*, ou, parce que cela ne se peut pas toujours, au moins *indirectement*, comme je montrerai tantôt) et qui n'est pas plus sensible à ce qui est contraire. Cicéron dit bien quelque part que si nos yeux pouvaient voir la beauté de la vertu, nous l'aimerions avec ardeur; mais cela n'arrivant point, ni rien d'équivalent, il ne faut point s'étonner si, dans le combat entre la chair et l'esprit, l'esprit succombe tant de fois, puisqu'il ne se sent pas bien de ses avantages. Ce combat n'est autre chose que l'opposition des différentes tendances qui naissent des pensées confuses et des distinctes. Les pensées confuses souvent se font sentir clairement; mais nos pensées distinctes ne sont claires ordinairement qu'en puissance : elles pourraient l'être si nous voulions nous donner l'application de pénétrer les sens des mots ou des caractères; mais, ne le faisant point ou par négligence ou à cause de la brièveté du temps, on oppose des paroles nues ou du moins des images trop faibles à des sentiments vifs. J'ai connu un homme, considérable dans l'Église et dans l'État, que ses infirmités avaient fait se résoudre à la diète ; mais il avoua qu'il n'avait pu résister à l'odeur des viandes qu'on portait aux autres en passant devant son appartement. C'est sans doute une honteuse faiblesse ; mais voilà comme les hommes sont faits. Cependant, si l'esprit usait bien de ses avantages, il triompherait hautement. Il faudrait commencer par l'éducation, qui doit être réglée en sorte qu'on rende les vrais biens et les vrais maux autant sensibles qu'il se peut, en revêtissant les notions qu'on s'en forme des circonstances les plus propres à ce dessein ; et un homme fait, à qui manque cette excellente éduca-

tion, doit commencer plutôt tard que jamais à chercher des plaisirs lumineux et raisonnables, pour les opposer à ceux des sens, qui sont confus mais touchants. Et en effet la grâce divine même est un plaisir qui donne de la lumière. Ainsi, lorsqu'un homme est dans de bons mouvements, il doit se faire des lois et des règlements pour l'avenir et les exécuter avec rigueur, s'arracher aux occasions capables de corrompre, ou brusquement ou peu à peu, selon la nature de la chose. Un voyage entrepris tout exprès guérira un amant; une retraite nous tirera des compagnies qui entretiennent dans quelque mauvaise inclination. François de Borgia, général des jésuites, qui a été enfin canonisé, étant accoutumé à boire largement lorsqu'il était homme de grand monde, se réduisit peu à peu au petit pied lorsqu'il pensa à la retraite, en faisant tomber chaque jour une goutte de cire dans le bocal qu'il avait coutume de vider. A des sensibilités dangereuses on opposera quelque autre sensibilité innocente, comme l'agriculture, le jardinage; on fuira l'oisiveté; on ramassera des curiosités de la nature et de l'art; on fera des expériences et des recherches; on s'engagera dans quelque occupation indispensable, si on n'en a point, ou dans quelque conversation ou lecture utile et agréable. En un mot, il faut profiter des bons mouvements comme de la voix de Dieu qui nous appelle, pour prendre des résolutions efficaces. Et comme on ne peut pas faire toujours l'analyse des notions des vrais biens et des vrais maux jusqu'à l'aperception du plaisir et de la douleur qu'ils renferment, pour en être touché il faut se faire une fois pour toutes cette loi : d'attendre et de suivre désormais les conclusions de la raison comprises une bonne fois, quoique non aperçues dans la suite et ordinairement par des pensées sourdes seulement et destituées d'attraits sensibles; et cela pour se mettre enfin dans la possession de l'empire sur les passions aussi bien que sur les inclinations insensibles ou inquiétudes, en acquérant cette accoutumance d'agir suivant la raison, qui rendra la vertu agréable et comme naturelle. Mais il ne s'agit pas ici de donner et d'enseigner des préceptes de morale, ou des directions et adresses spirituelles pour l'exercice de la véritable piété : c'est assez qu'en considérant le procédé de notre âme on voit la source de nos faiblesses, dont la connaissance donne en même temps celle des remèdes.

§ 36. **Philalèthe.** L'inquiétude présente qui nous presse opère

seule sur la volonté et la détermine naturellement en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions; parce que chacun regarde la douleur et l'*uneasiness* (c'est-à-dire l'inquiétude, ou plutôt l'incommodité qui fait que nous ne sommes pas à notre aise) comme des choses incompatibles avec la félicité. Une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent, ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action suivante sera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en sentons quelque atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur.

THÉOPHILE. Si vous prenez votre *uneasiness* ou inquiétude pour un véritable déplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petites perceptions insensibles qu'on pourrait appeler des douleurs inaperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermait l'aperception. Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement de petits empêchements, à quoi notre nature travaille sans qu'on y pense. C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude qu'on sent sans la connaître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paraissons le plus tranquilles; car nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement, qui ne vient que de ce que la nature travaille toujours à se mettre mieux à son aise. Et c'est ce qui nous détermine aussi avant toute consultation dans les cas qui nous paraissent le plus indifférents, parce que nous ne sommes jamais parfaitement en balance et ne saurions être mi-partis exactement entre deux cas. Or, si ces éléments de la douleur (qui dégénèrent en douleur ou déplaisir véritable quelquefois lorsqu'ils croissent trop) étaient de vraies douleurs, nous serions toujours misérables en poursuivant le bien que nous cherchons avec inquiétude et ardeur. Mais c'est tout le contraire; et comme j'ai dit déjà ci-dessus (§ 6 *du chapitre précédent*), l'amas de ces petits succès continuels de la nature qui se met de plus en plus à son aise, en tendant au bien et jouissant de son image ou diminuant le sentiment de la douleur, est déjà un plaisir considérable, et vaut souvent mieux que la jouissance même du bien; et bien loin qu'on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession

qui les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à de plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un désir ou du moins d'une inquiétude continuelle, mais telle que je viens d'expliquer, qui ne va pas jusqu'à incommoder, mais qui se borne à ces éléments ou rudiments de la douleur, inaperceptibles à part, lesquels ne laissent pas d'être suffisants pour servir d'aiguillon et pour exciter la volonté; comme fait l'appétit dans un homme qui se porte bien, lorsqu'il ne va pas jusqu'à cette incommodité qui nous rend impatients et nous tourmente par un trop grand attachement à l'idée de ce qui nous manque. Ces appétitions petites ou grandes sont ce qui s'appelle dans les écoles *motus primo primi*, et ce sont véritablement les premiers pas que la nature nous fait faire, non pas tant vers le bonheur que vers la joie; car on n'y regarde que le présent : mais l'expérience et la raison apprennent à régler ces appétitions et à les modérer pour qu'elles puissent conduire au bonheur. J'en ai déjà dit quelque chose (*livre* 1, *chap.* 2, § 3), les appétitions sont comme la tendance de la pierre, qui va le plus droit non pas toujours le meilleur chemin vers le centre de la terre, ne pouvant pas prévoir qu'elle rencontrera des rochers où elle se brisera, au lieu qu'elle se serait approchée davantage de son but, si elle avait eu l'esprit et le moyen de s'en détourner. C'est ainsi qu'allant droit vers le présent plaisir nous tombons quelquefois dans le précipice de la misère. C'est pourquoi la raison y oppose les images des plus grands biens ou maux à venir et une ferme résolution et habitude de penser avant que de faire, et puis de suivre ce qui aura été reconnu le meilleur, lors même que les raisons sensibles de nos conclusions ne nous seront plus présentes dans l'esprit et ne consisteront presque plus qu'en images faibles, ou même dans les pensées sourdes que donnent les mots ou signes destitués d'une explication actuelle, de sorte que tout consiste dans le *pensez-y bien* et dans le *memento;* le premier pour se faire des lois, et le second pour les suivre, lors même qu'on ne pense pas à la raison qui les a fait naître. Il est pourtant bon d'y penser le plus qu'il se peut, pour avoir l'âme remplie d'une joie raisonnable et d'un plaisir accompagné de lumière.

§ 37. PHILALÈTHE. Ces précautions sans doute sont d'autant plus nécessaires, que l'idée d'un bien absent ne saurait contre-ba-

lancer le sentiment de quelque inquiétude ou de quelque déplaisir dont nous sommes actuellement tourmentés, jusqu'à ce que ce bien excite quelque désir en nous. Combien y a-t-il de gens à qui l'on représente les joies indicibles du paradis par de vives peintures, qu'ils reconnaissent possibles et probables, qui cependant se contenteraient volontiers de la félicité dont ils jouissent dans ce monde? C'est que les inquiétudes de leurs désirs présents, venant à prendre le dessus et à se reporter rapidement vers les plaisirs de cette vie, déterminent leurs volontés à les rechercher; et durant tout ce temps-là ils sont entièrement insensibles aux biens de l'autre vie.

Théophile. Cela vient en partie de ce que les hommes bien souvent ne sont guère persuadés; et quoiqu'ils le disent, une incrédulité occulte règne dans le fond de leur âme : car ils n'ont jamais compris les bonnes raisons qui vérifient cette immortalité des âmes, digne de la justice de Dieu, qui est le fondement de la vraie religion, ou bien ils ne se souviennent plus de les avoir comprises, dont il faut pourtant l'un ou l'autre pour être persuadé. Peu de gens conçoivent même que la vie future, telle que la vraie religion et même la vraie raison l'enseignent, soit possible, bien loin d'en concevoir la probabilité, pour ne pas dire la certitude. Tout ce qu'ils en pensent n'est que *psittacisme*, ou des images grossières et vaines à la mahométane, où eux-mêmes voient peu d'apparence : car il s'en faut beaucoup qu'ils en soient touchés comme l'étaient (à ce qu'on dit) les soldats du prince des assassins, seigneur de la Montagne, qu'on transportait, quand ils étaient endormis profondément, dans un lieu plein de délices, où, se croyant dans le paradis de Mahomet, ils étaient imbus par des anges ou saints contrefaits d'opinions telles que le souhaitait ce prince, et d'où, après avoir été assoupis de nouveau, ils étaient rapportés au lieu où on les avait pris; ce qui les enhardissait après à tout entreprendre, jusque sur les vies des princes ennemis de leur seigneur. Je ne sais si l'on n'a pas fait tort à ce seigneur de la Montagne; car on ne marque pas beaucoup de grands princes qu'il ait fait assassiner, quoiqu'on voie dans les historiens anglais la lettre qu'on lui attribue pour disculper le roi Richard Ier de l'assassinat d'un comte ou prince de la Palestine, que ce seigneur de la Montagne avoue d'avoir fait tuer pour en avoir été offensé. Quoi qu'il en soit, c'était peut-être par un grand zèle pour sa religion que ce prince des assassins vou-

lait donner aux gens une idée avantageuse du paradis, qui en accompagnât toujours la pensée et les empêchât d'être sourds, sans prétendre pour cela qu'ils dussent croire qu'ils avaient été dans le paradis même. Mais, supposé qu'il l'eût prétendu, il ne faudrait point s'étonner que ces fraudes pieuses eussent fait plus d'effet que la vérité mal ménagée. Cependant rien ne serait plus fort que la vérité, si on s'attachait à la bien connaître et à la faire valoir; et il y aurait moyen sans doute d'y porter fortement les hommes. Quand je considère combien peut l'ambition ou l'avarice dans tous ceux qui se mettent une fois dans ce train de vie, presque destitué d'attraits sensibles et présents, je ne désespère de rien, et je tiens que la vertu ferait infiniment plus d'effet, accompagnée comme elle est de tant de solides biens, si quelque heureuse révolution du genre humain la mettait un jour en vogue et comme à la mode. Il est très-assuré qu'on pourrait accoutumer les jeunes gens à faire leur plus grand plaisir de l'exercice de la vertu. Et même les hommes faits pourraient se faire des lois et une habitude de les suivre, qui les y porterait aussi fortement et avec autant d'inquiétude, s'ils en étaient détournés, qu'un ivrogne en pourrait sentir lorsqu'il est empêché d'aller au cabaret. Je suis bien aise d'ajouter ces considérations sur la possibilité et même sur la facilité des remèdes à nos maux, pour ne pas contribuer à décourager les hommes de la poursuite des vrais biens par la seule exposition de nos faiblesses.

§ 39. PHILALÈTHE. Tout consiste presque à faire constamment désirer les vrais biens. Et il arrive rarement qu'aucune action volontaire soit produite en nous, sans que quelque désir l'accompagne; c'est pourquoi la volonté et le désir sont si souvent confondus ensemble. Cependant il ne faut pas regarder l'inquiétude, qui fait partie ou qui est du moins une suite de la plupart des autres passions, comme entièrement exclue de cet article; car la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, ont chacune leurs inquiétudes, et par là opèrent sur la volonté. Je doute qu'aucune de ces passions existe toute seule; je crois même qu'on aurait de la peine à trouver quelque passion qui ne soit accompagnée de désirs. Du reste je suis assuré que partout où il y a de l'inquiétude il y a du désir. Et comme notre éternité ne dépend pas du moment présent, nous portons notre vue au delà du présent, quels que soient les plaisirs

dont nous jouissons actuellement; et le désir, accompagnant ces regards anticipés sur l'avenir, entraîne toujours la volonté à la suite : de sorte qu'au milieu même de la joie ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le désir de continuer ce plaisir et la crainte d'en être privé; et toutes les fois qu'une plus grande inquiétude que celle-là vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussitôt l'esprit à une nouvelle action, et le plaisir présent est négligé.

Théophile. Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. Il y en a d'imperceptibles à part, dont l'amas fait une inquiétude qui nous pousse sans qu'on en voie le sujet; il y en a plusieurs jointes ensemble qui portent à quelque objet, ou qui en éloignent, et alors c'est désir ou crainte accompagné aussi d'une inquiétude, mais qui ne va pas toujours jusqu'au plaisir. Enfin il y a des impulsions accompagnées effectivement de plaisir et de douleur, et toutes ces perceptions sont ou des sensations nouvelles, ou des imaginations restées de quelque sensation passée, accompagnées ou non accompagnées du souvenir, qui, renouvelant les attraits que ces mêmes images avaient dans ces sensations précédentes, renouvellent aussi les impulsions anciennes à proportion de la vivacité de l'imagination. Et de toutes ces impulsions résulte enfin l'effort prévalant qui fait la volonté pleine. Cependant les désirs et les tendances dont on s'aperçoit sont souvent aussi appelées des volitions, quoique moins entières, soit qu'elles prévalent et entraînent ou non. Ainsi il est aisé de juger que la volition ne saura guère subsister sans désir et sans fuite; car c'est ainsi que je crois qu'on pourrait appeler l'opposé du désir. L'inquiétude n'est pas seulement dans les passions incommodes, comme dans la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte; mais encore dans les opposées, comme l'amour, l'espérance, la faveur et la gloire. On peut dire que partout où il y a désir il y aura inquiétude; mais le contraire n'est pas toujours vrai, parce que souvent on est en inquiétude sans savoir ce qu'on demande, et alors il n'y a point de désir formé.

§ 40. Philalèthe. Ordinairement la plus pressante des inquiétudes dont on croit être alors en état de pouvoir se délivrer détermine la volonté à l'action.

Théophile. Comme le résultat de la balance fait la détermina-

tion finale, je croirais qu'il peut arriver que la plus pressante des inquiétudes ne prévaille point; car, quand elle prévaudrait à chacune des tendances opposées, prises à part, il se peut que les autres jointes ensemble la surmontent. L'esprit peut même user de l'adresse des dichotomies pour faire prévaloir tantôt les unes, tantôt les autres, comme dans une assemblée on peut faire prévaloir quelque parti par la pluralité des voix, selon qu'on forme l'ordre des demandes. Il est vrai que l'esprit doit y pourvoir de loin; car, dans le moment du combat, il n'est plus temps d'user de ces artifices. Tout ce qui frappe alors pèse sur la balance, et contribue à former une direction composée, presque comme dans la mécanique et sans quelque prompte diversion on ne saurait l'arrêter.

« Fertur equis auriga, nec audit currus habenas. »

§ 41. PHILALÈTHE. Si on demande outre cela ce que c'est qui excite le désir, nous répondons que c'est le bonheur, et rien autre chose. Le bonheur et la misère sont des noms de deux extrémités dont les dernières bornes nous sont inconnues. C'est ce que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, et que le cœur de l'homme n'a jamais compris. Mais il se fait en nous de vives impressions de l'un et de l'autre par différentes espèces de satisfaction et de joie, de tourment et de chagrin, que je comprends, pour abréger, sous les noms de plaisir et de douleur, qui conviennent l'un et l'autre à l'esprit, aussi bien qu'au corps, ou qui, pour parler plus exactement, n'appartiennent qu'à l'esprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'esprit à l'occasion de certaines pensées, et tantôt dans le corps, à l'occasion de certaines modifications du mouvement (§ 42). Ainsi le *bonheur*, pris dans toute son étendue, est le plus grand plaisir dont nous soyons capables, comme la *misère*, prise de même, est la plus grande douleur que nous puissions sentir. Et le plus bas degré de ce qu'on peut appeler *bonheur*, c'est cet état où, délivré de toute douleur, on jouit d'une telle mesure de plaisir présent, qu'on ne saurait être content avec une moindre. Nous appelons *bien* ce qui est propre à produire en nous du plaisir, et nous appelons *mal* ce qui est propre à produire en nous de la douleur. Cependant il arrive souvent que nous ne le nommons pas ainsi, lorsque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces

maux se trouvent en concurrence avec un *plus grand bien* ou un *plus grand mal*.

THÉOPHILE. Je ne sais si le plus grand plaisir est possible. Je croirais plutôt qu'il peut croître à l'infini; car nous ne savons pas jusqu'où nos connaissances et nos organes peuvent être portés dans toute cette éternité qui nous attend. Je croirais donc que le *bonheur* est un plaisir durable, ce qui ne saurait avoir lieu sans une progression continuelle à de nouveaux plaisirs. Ainsi de deux, dont l'un ira incomparablement plus vite et par de plus grands plaisirs que l'autre, chacun sera heureux en soi-même, quoique leur bonheur soit fort inégal. Le *bonheur* est donc pour ainsi dire un chemin par des plaisirs, et le plaisir n'est qu'un pas et un avancement vers le bonheur, le plus court qui se peut faire suivant les présentes impressions, mais non pas toujours le meilleur, comme j'ai dit vers la fin du § 36. On peut manquer le vrai chemin en voulant suivre le plus court, comme la pierre allant droit peut rencontrer trop tôt des obstacles qui l'empêchent d'avancer assez vers le centre de la terre. Ce qui fait connaître que c'est la raison et la volonté qui nous mènent vers le bonheur, mais que le sentiment et l'appétit ne nous portent que vers le plaisir. Or, quoique le plaisir ne puisse point recevoir une définition nominale, non plus que la lumière ou la couleur, il en peut pourtant recevoir une causale comme elles; et je crois que dans le fond le *plaisir* est un sentiment de perfection, et la *douleur* un sentiment d'imperfection, pourvu qu'il soit assez notable pour faire qu'on s'en puisse apercevoir : car les petites perceptions insensibles de quelque perfection ou imperfection, qui sont comme les éléments du plaisir et de la douleur, et dont j'ai parlé tant de fois, forment des inclinations et des penchants, mais non pas encore les passions mêmes. Ainsi il y a des inclinations insensibles et dont on ne s'aperçoit pas; il y en a de sensibles dont on connaît l'existence et l'objet, mais dont on ne sent pas la formation, et ce sont des inclinations confuses que nous attribuons au corps, quoiqu'il y ait toujours quelque chose qui y répond dans l'esprit; enfin il y a des inclinations distinctes que la raison nous donne, dont nous sentons et la force et la formation; et les plaisirs de cette nature qui se trouvent dans la connaissance et la production de l'ordre et de l'harmonie sont les plus estimables. On a raison de dire que généralement toutes ces inclinations, ces passions,

ces plaisirs et ces douleurs n'appartiennent qu'à l'esprit ou à l'âme; j'ajouterai même que leur origine est dans l'âme même, en prenant les choses dans une certaine rigueur métaphysique, mais que néanmoins on a raison de dire que les pensées confuses viennent du corps : parce que là-dessus la considération du corps, et non pas celle de l'âme, fournit quelque chose de distinct et d'explicable. Le *bien* est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le *mal* ce qui contribue à la douleur. Mais, dans la collision avec un plus grand *bien*, le bien qui nous en priverait pourrait devenir véritablement un mal, en tant qu'il contribuerait à la douleur qui en devrait naître.

§ 47. PHILALÈTHE. L'âme a le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelques-uns de ses désirs, et est par conséquent en liberté de les considérer l'un après l'autre et de les comparer. C'est en cela que consiste la *liberté de l'homme* et ce que nous appelons, quoiqu'improprement à mon avis, *libre arbitre ;* et c'est du mauvais usage qu'il en fait que procède toute cette diversité d'égarements, d'erreurs et de fautes où nous nous précipitons lorsque nous déterminons notre volonté trop promptement ou trop tard.

THÉOPHILE. L'exécution de notre désir est suspendue ou arrêtée, lorsque ce désir n'est pas assez fort pour nous émouvoir et pour surmonter la peine ou l'incommodité qu'il y a de le satisfaire; et cette peine ne consiste quelquefois que dans une paresse ou lassitude insensible, qui rebute sans qu'on y prenne garde, et qui est plus grande en des personnes élevées dans la mollesse ou dont le tempérament est flegmatique, et en celles qui sont rebutées par l'âge ou par les mauvais succès. Mais, lorsque le désir est assez fort en lui-même pour émouvoir, si rien ne l'empêche, il peut être arrêté par des inclinations contraires, soit qu'elles consistent dans un simple penchant, qui est comme l'élément ou le commencement du désir, soit qu'elles aillent jusqu'au désir même. Cependant comme ces inclinations, ces penchants et ces désirs contraires se doivent trouver déjà dans l'âme, elle ne les a pas en son pouvoir, et par conséquent elle ne pourrait pas résister d'une manière libre et volontaire où la raison puisse avoir part, si elle n'avait encore un autre moyen, qui est celui de détourner l'esprit ailleurs. Mais comment s'aviser de le faire au besoin? car c'est là le point, surtout quand on est occupé d'une forte passion. Il faut donc que l'esprit

soit préparé par avance, et se trouve déjà en train d'aller de pensée en pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glissant et dangereux. Il est bon pour cela de s'accoutumer généralement à ne penser que comme en passant à certaines choses, pour se mieux conserver la liberté d'esprit. Mais le meilleur est de s'accoutumer à procéder méthodiquement, et à s'attacher à un train de pensées dont la raison et non le hasard (c'est-à-dire les impressions insensibles et casuelles) fassent la liaison. Et pour cela il est bon de s'accoutumer à se recueillir de temps en temps et à s'élever au-dessus du tumulte présent des impressions, à sortir pour ainsi dire de la place où l'on est, à se dire : « *Dic cur hic? respice finem : Où en* » *sommes-nous? venons au fait.* » Les hommes auraient bien souvent besoin de quelqu'un, établi en titre d'office (comme en avait Philippe, le père d'Alexandre le Grand), qui les interrompît et les rappelât à leur devoir. Mais, à défaut d'un tel officier, il est bon que nous soyons stylés à nous rendre cet office nous-mêmes. Or, étant une fois en état d'arrêter l'effet de nos désirs et de nos passions, c'est-à-dire de suspendre l'action, nous pouvons trouver les moyens de les combattre, soit par des désirs ou des inclinations contraires, soit par diversion, c'est-à-dire par des occupations d'une autre nature. C'est par ces méthodes et par ces artifices que nous devenons comme maîtres de nous-mêmes, et que nous pourrons nous faire penser et faire avec le temps ce que nous voudrions vouloir et ce que la raison ordonne. Cependant c'est toujours par des voies déterminées, et jamais sans sujet ou par le principe imaginaire d'une indifférence parfaite ou d'équilibre, dans laquelle quelques-uns voudraient faire consister l'essence de la liberté : comme si on pouvait se déterminer sans sujet et même contre tout sujet, et aller directement contre toute la *prévalence* des impressions et des penchants. *Sans sujet*, dis-je, c'est-à-dire sans l'opposition d'autres inclinations, ou sans qu'on soit par avance en train de détourner l'esprit, ou sans quelque autre moyen pareil explicable; autrement c'est recourir au chimérique, comme dans les facultés nues ou qualités occultes scolastiques, où il n'y a ni rime ni raison.

§ 48. PHILALÈTHE. Je suis aussi pour cette détermination intelligible de la volonté par ce qui est dans la perception et dans l'entendement. Vouloir et agir conformément au dernier résultat d'un sincère examen, c'est plutôt une perfection qu'un défaut de notre

nature. Et tant s'en faut que ce soit là ce qui étouffe ou abrége la liberté, que c'est ce qu'elle a de plus parfait et de plus avantageux. Et plus nous sommes éloignés de nous déterminer de cette manière, plus nous sommes près de la misère et de l'esclavage. En effet, si vous supposez dans l'esprit une parfaite et absolue *indifférence* qui ne puisse être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien ou du mal, vous le mettrez dans un état très-imparfait.

THÉOPHILE. Tout cela est fort à mon gré et fait voir que l'esprit n'a pas un pouvoir entier et direct d'arrêter toujours ses désirs, autrement il ne serait jamais déterminé, quelque examen qu'il pût faire et quelques bonnes raisons ou sentiments efficaces qu'il pût avoir, et il demeurerait toujours irrésolu et flotterait éternellement entre la crainte et l'espérance. Il faut donc qu'il soit enfin déterminé, et qu'ainsi il ne puisse s'opposer qu'*indirectement* à ses désirs, en se préparant par avance des armes qui les combattent au besoin, comme je viens de l'expliquer.

PHILALÈTHE. Cependant un homme est en liberté de porter sa main sur la tête ou de la laisser en repos. Il est parfaitement indifférent à l'égard de l'une et de l'autre de ces choses, et ce serait une imperfection en lui si ce pouvoir lui manquait.

THÉOPHILE. A parler exactement, on n'est jamais indifférent à l'égard de deux partis : par exemple de tourner à la droite ou à la gauche; car nous faisons l'un ou l'autre sans y penser, et c'est une marque qu'un concours de dispositions intérieures et d'impressions extérieures (quoiqu'insensibles) nous détermine au parti que nous prenons. Cependant la *prévalence* est bien petite, et c'est au besoin comme si nous étions indifférents à cet égard, puisque le moindre sujet sensible qui se présente à nous est capable de nous déterminer sans difficulté à l'un plutôt qu'à l'autre; et, quoiqu'il y ait un peu de peine à lever le bras pour porter la main sur sa tête, elle est si petite que nous la surmontons sans difficulté : autrement j'avoue que ce serait une grande imperfection, si l'homme y était moins indifférent, et s'il lui manquait le pouvoir de se déterminer facilement à lever ou ne pas lever le bras.

PHILALÈTHE. Mais ce ne serait pas moins une grande imperfection, s'il avait la même indifférence en toutes les rencontres, comme lorsqu'il voudrait défendre sa tête ou ses yeux d'un coup dont il se verrait prêt d'être frappé, c'est-à-dire s'il lui était aussi

aisé d'arrêter ce mouvement que les autres dont nous venons de parler et où il est presque indifférent; car cela ferait qu'il n'y serait pas porté assez fortement ni assez promptement dans le besoin. Ainsi la détermination nous est utile et même bien souvent nécessaire; et si nous étions peu déterminés en toute sorte de rencontres et comme insensibles aux raisons tirées de la perception du bien ou du mal, nous serions sans choix effectif : comme si nous étions déterminés par autre chose que par le dernier résultat, que nous avons formé dans notre propre esprit, selon que nous avons jugé du bien ou du mal d'une certaine action, nous ne serions point libres.

THÉOPHILE. Il n'y a rien de si vrai, et ceux qui cherchent une autre liberté ne savent point ce qu'ils demandent.

§ 49. PHILALÈTHE. Les êtres supérieurs, qui jouissent d'une parfaite félicité, sont déterminés au choix du bien plus fortement que nous ne sommes, et cependant nous n'avons pas raison de nous figurer qu'ils soient moins libres que nous.

THÉOPHILE. Les théologiens disent pour cela que ces substances bienheureuses sont confirmées dans le bien et exemptes de tout danger de chute.

PHILALÈTHE. Je crois même que s'il convenait à des pauvres créatures finies, comme nous sommes, de juger de ce que pourrait faire une sagesse et bonté infinie, nous pourrions dire que Dieu lui-même ne saurait choisir ce qui n'est pas bon, et que la liberté de cet être tout-puissant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui est le meilleur.

THÉOPHILE. Je suis tellement persuadé de cette vérité, que je crois que nous la pouvons assurer hardiment, toutes pauvres et finies créatures que nous sommes, et que même nous aurions grand tort d'en douter; car nous dérogerions par cela même à sa sagesse, à sa bonté et à ses autres perfections infinies. Cependant le choix, quelque déterminée que la volonté y soit, ne doit pas être appelé nécessaire absolument et à la rigueur; la prévalence des biens aperçus incline sans nécessiter, quoique tout considéré cette inclination soit déterminante et ne manque jamais de faire son effet.

§ 50. PHILALÈTHE. Être déterminé par la raison au meilleur, c'est être le plus libre. Quelqu'un voudrait-il être imbécile par cette raison qu'un imbécile est moins déterminé par de sages réflexions

qu'un homme de bon sens ? Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, les fous et les insensés seront les seuls libres ; mais je ne crois pas que pour l'amour d'une telle liberté personne voulût être fou, hormis celui qui l'est déjà.

Théophile. Il y a des gens aujourd'hui qui croient qu'il est du bel esprit de déclamer contre la raison, et de la traiter de pédante incommode. Je vois de petits livrets, des discours de rien qui s'en font fête, et même je vois quelquefois des vers trop beaux pour être employés à de si fausses pensées. En effet, si ceux qui se moquent de la raison parlaient tout de bon, ce serait une extravagance d'une nouvelle espèce, inconnue aux siècles passés. Parler contre la raison, c'est parler contre la vérité ; car la raison est un enchaînement de vérités. C'est parler contre soi-même, contre son bien, puisque le point principal de la raison consiste à la connaître et à la suivre.

§ 51. **Philalèthe.** Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent consiste à s'appliquer soigneusement et constamment à la recherche du véritable bonheur, de même le soin que nous devons avoir de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'est qu'imaginaire est le fondement de notre liberté. Plus nous sommes liés à la recherche invariable du bonheur en général, qui ne cesse jamais d'être l'objet de nos désirs, plus notre volonté se trouve dégagée de la nécessité d'être déterminée par le désir, qui nous porte vers quelque bien particulier, jusqu'à ce que nous ayons examiné s'il se rapporte ou s'oppose à notre véritable bonheur.

Théophile. Le vrai bonheur devrait toujours être l'objet de nos désirs, mais il y a lieu de douter qu'il le soit ; car souvent on n'y pense guère ; et j'ai remarqué ici plus d'une fois qu'à moins que l'appétit ne soit guidé par la raison, il tend au plaisir présent et non pas au bonheur, c'est-à-dire au plaisir durable, quoiqu'il tende à le faire durer. Voyez §§ 36 et 41.

§ 53. **Philalèthe.** Si quelque trouble excessif vient à s'emparer entièrement de notre âme, comme serait la douleur d'une cruelle torture, nous ne sommes pas assez maîtres de notre esprit. Cependant, pour modérer nos passions autant qu'il se peut, nous devons faire prendre à notre esprit le goût du bien et du mal réel et effectif, et ne pas permettre qu'un bien excellent et considérable nous échappe

de l'esprit sans y laisser quelque *goût*, jusqu'à ce que nous ayons excité en nous des *désirs* proportionnés à son excellence, de sorte que son absence nous rende *inquiets*, aussi bien que la crainte de le perdre lorsque nous en jouissons.

THÉOPHILE. Cela convient assez avec les remarques que je viens de faire du § 31 à 35 et avec ce que j'ai dit plus d'une fois des plaisirs lumineux, où l'on comprend comme ils nous perfectionnent sans nous mettre en danger de quelque imperfection plus grande; comme font les plaisirs confus des sens, dont il faut se garder, surtout lorsqu'on n'a pas reconnu par l'expérience qu'on s'en pourra servir sûrement.

PHILALÈTHE. Et que personne ne dise ici qu'il ne saurait maîtriser ses passions ni empêcher qu'elles ne se déchaînent et le forcent d'agir; car ce qu'il peut faire devant un prince ou quelque grand homme, il peut le faire, s'il veut, lorsqu'il est seul ou en la présence de Dieu.

THÉOPHILE. Cette remarque est très-bonne et digne qu'on y réfléchisse souvent.

§ 54. PHILALÈTHE. Cependant les différents choix que les hommes font dans ce monde prouvent que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux. Et si les intérêts de l'homme ne s'étendaient pas au delà de cette vie, la raison de cette diversité, qui fait par exemple que ceux-ci se plongent dans le luxe et dans la débauche et que ceux-là préfèrent la tempérance à la volupté, viendrait seulement de ce qu'ils placeraient leur bonheur dans des choses différentes.

THÉOPHILE. Elle en vient encore maintenant, quoiqu'ils aient tous ou doivent avoir devant les yeux cet objet commun de la vie future. Il est vrai que la considération du vrai bonheur, même de cette vie, suffirait à faire préférer la vertu aux voluptés qui en éloignent, quoique l'obligation ne fût pas si forte alors ni si décisive. Il est vrai aussi que les *goûts* des hommes sont différents, et l'on dit qu'il ne faut point disputer des goûts. Mais comme ce ne sont que des perceptions confuses, il ne faut s'y attacher que dans les objets examinés pour indifférents et incapables de nuire: autrement si quelqu'un trouvait du goût dans les poisons qui le tueraient ou le rendraient misérable, il serait ridicule de dire qu'on ne doit point lui contester ce qui est de son goût.

§ 55. PHILALÈTHE. S'il n'y a rien à espérer au delà du tombeau, la conséquence est sans doute fort juste : *mangeons et buvons*, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, *car demain nous mourrons.*

THÉOPHILE. Il y a quelque chose à dire, à mon avis, à cette conséquence. Aristote et les stoïciens et plusieurs autres anciens philosophes étaient d'un autre sentiment, et, en effet, je crois qu'ils avaient raison. Quand il n'y aurait rien au delà de cette vie, la tranquillité de l'âme et la santé du corps ne laisseraient pas d'être préférables aux plaisirs qui seraient contraires. Et ce n'est pas là une raison de négliger un bien parce qu'il ne durera pas toujours. Mais j'avoue qu'il y a des cas où il n'y aurait pas moyen de démontrer que le plus honnête serait aussi le plus utile. C'est donc la seule considération de Dieu et de l'immortalité, qui rend les obligations de la vertu et de la justice absolument indispensables.

§ 58. PHILALÈTHE. Il me semble que le jugement présent que nous faisons du bien et du mal est toujours droit. Et pour ce qui est de la félicité ou de la misère présente, lorsque la réflexion ne va pas plus loin, et que toutes conséquences sont entièrement mises à quartier, l'homme ne choisit jamais mal.

THÉOPHILE. C'est-à-dire, si tout était borné à ce moment présent, il n'y aurait point de raison de se refuser le plaisir qui se présente. En effet, j'ai remarqué ci-dessus que tout plaisir est un sentiment de perfection. Mais il y a certaines perfections qui entraînent avec elles des imperfections plus grandes. Comme si quelqu'un s'attachait pendant toute sa vie à jeter des pois contre des épingles, pour apprendre à ne point manquer de les faire enferrer, à l'exemple de celui à qui Alexandre le Grand fit donner pour récompense un boisseau de pois; cet homme parviendrait à une certaine perfection, mais fort mince et indigne d'entrer en comparaison avec tant d'autres perfections très-nécessaires qu'il aurait négligées. C'est ainsi que la perfection qui se trouve dans certains plaisirs présents doit céder surtout au soin des perfections qui sont nécessaires, afin qu'on ne soit point plongé dans la misère, qui est l'état où l'on va d'imperfection en imperfection, ou de douleur en douleur. Mais, s'il n'y avait que le présent, il faudrait se contenter de la perfection qui s'y présente, c'est-à-dire du plaisir présent.

§ 62. PHILALÈTHE. Personne ne rendrait volontairement sa condition malheureuse, s'il n'y était porté par de *faux jugements*. Je ne parle pas des méprises, qui sont des suites d'une erreur invincible et qui méritent à peine le nom de faux jugement; mais de ce faux jugement qui est tel par la propre confession que chaque homme en doit faire en soi-même (§ 63). Premièrement donc, l'âme se méprend lorsque nous comparons le plaisir ou la douleur présente avec un plaisir et une douleur à venir, que nous mesurons par la différente distance où elles se trouvent à notre égard; semblables à un héritier prodigue qui, pour la possession présente de peu de chose, renoncerait à un grand héritage qui ne lui pourrait manquer. Chacun doit reconnaître ce faux jugement, car l'avenir deviendra présent, et aura alors le même avantage de la proximité. Si, dans le moment que l'homme prend le verre en main, le plaisir de boire était accompagné des douleurs de tête et des maux d'estomac qui lui arriveront en peu d'heures, il ne voudrait pas goûter du vin du bout des lèvres. Si une petite différence de temps fait tant d'illusion, à bien plus forte raison une plus grande distance fera le même effet.

THÉOPHILE. Il y a quelque convenance ici entre la distance des lieux et celle des temps. Mais il y a cette différence aussi, que les objets visibles diminuent leur action sur la vue à peu près à proportion de la distance; et il n'en est pas de même à l'égard des objets à venir, qui agissent sur l'imagination et l'esprit. Les rayons visibles sont des lignes droites qui s'éloignent proportionnellement, mais il y a des lignes courbes qui, après quelque distance, paraissent tomber dans la droite et ne s'en éloignent plus sensiblement; c'est ainsi que font les asymptotes, dont l'intervalle apparent de la ligne droite disparaît, quoique, dans la vérité des choses, elles en demeurent séparées éternellement. Nous trouvons même qu'enfin l'apparence des objets ne diminue point à proportion de l'accroissement de la distance, car l'apparence disparaît entièrement, quoique l'éloignement ne soit point infini. C'est ainsi qu'une petite distance des temps nous dérobe entièrement l'avenir, tout comme si l'objet était disparu. Il n'en reste souvent que le nom dans l'esprit et cette espèce de pensées, dont j'ai déjà parlé, qui sont sourdes et incapables de toucher, si on n'y a pourvu par méthode et par habitude.

PHILALÈTHE. Je ne parle point ici de cette espèce de faux jugement, par lequel ce qui est absent n'est pas seulement diminué, mais tout à fait anéanti dans l'esprit des hommes, quand ils jouissent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le présent, et en concluent qu'il ne leur en arrivera aucun mal.

THÉOPHILE. C'est une autre espèce de faux jugement lorsque l'attente du bien ou du mal à venir est anéantie, parce qu'on nie ou qu'on met en doute la conséquence qui se tire du présent; mais, hors de cela, l'erreur qui anéantit le sentiment de l'avenir est la même chose que ce faux jugement dont j'ai déjà parlé, qui vient d'une trop faible représentation de l'avenir, qu'on ne considère que peu ou point du tout. Au reste, on pourrait peut-être distinguer ici entre mauvais goût et faux jugement; car souvent on ne met pas même en question si le bien à venir doit être préféré, et on n'agit que par impression sans s'aviser de venir à l'examen. Mais, lorsqu'on y pense, il arrive l'un des deux, ou qu'on ne continue pas assez d'y penser, et qu'on passe outre, sans pousser la question qu'on a entamée; ou qu'on poursuit l'examen et qu'on forme une conclusion. Et quelquefois, dans l'un et dans l'autre cas, il demeure un remords plus ou moins grand; quelquefois aussi il n'y a point du tout de *formido oppositi* ou de *scrupuleux*, soit que l'esprit se détourne tout à fait ou qu'il soit abusé par des préjugés.

§ 59. PHILALÈTHE. L'étroite capacité de notre esprit est la cause des faux jugements que nous faisons en comparant les biens ou les maux. Nous ne saurions bien jouir de deux plaisirs à la fois, et moins encore pouvons-nous jouir d'aucun plaisir dans le temps que nous sommes obsédés par la douleur. Un peu d'amertume mêlée dans la coupe nous empêche d'en goûter la douceur. Le mal qu'on sent actuellement est toujours le plus rude de tous; on s'écrie : Ah ! toute autre douleur plutôt que celle-ci !

THÉOPHILE. Il y a bien de la variété en tout cela selon le tempérament des hommes, selon la force de ce qu'on sent et selon les habitudes qu'on a prises. Un homme qui a la goutte pourra être dans la joie parce qu'il lui arrive une grande fortune, et un homme qui nage dans les délices et qui pourrait vivre à son aise sur ses terres est plongé dans la tristesse à cause d'une disgrâce à la cour. C'est que la joie et la tristesse viennent du résultat ou de la prévalence des plaisirs ou des douleurs quand il y a du mélange. Léandre

méprisait l'incommodité et le danger de passer la mer à la nage la nuit, poussé par les attraits de la belle Héro. Il y a des gens qui ne sauraient boire ni manger sans beaucoup de douleur, à cause de quelque infirmité ou incommodité, et cependant ils satisfont ces appétits au delà même du nécessaire et des justes bornes. D'autres ont tant de mollesse ou sont si délicats, qu'ils rebutent les plaisirs avec lesquels quelque douleur, dégoût, ou quelque incommodité se mêle. Il y a des personnes qui se mettent fort au-dessus des douleurs ou des plaisirs présents et médiocres, et qui n'agissent presque que par crainte et par espérance. D'autres sont si efféminés, qu'ils se plaignent de la moindre incommodité ou courent après le moindre plaisir sensible et présent, semblables presque à des enfants. Ce sont ces gens à qui la douleur ou la volupté présente paraît toujours la plus grande; ils sont comme des prédicateurs ou panégyristes peu judicieux, chez qui, selon le proverbe, *le saint du jour est toujours le plus grand saint du paradis*. Cependant, quelque variété qu'il se trouve parmi les hommes, il est toujours vrai qu'ils n'agissent que suivant les perceptions présentes; et lorsque l'avenir les touche, c'est ou par l'image qu'ils en ont, ou par la résolution et l'habitude qu'ils ont prise d'en suivre jusqu'au simple nom ou autre caractère arbitraire, sans en avoir aucune image ni signe naturel : parce que ce ne serait pas sans inquiétude et quelquefois sans quelque sentiment de chagrin qu'ils s'opposeraient à une forte résolution déjà prise, et surtout à une habitude.

§ 65. PHILALÈTHE. Les hommes ont assez de penchant à diminuer le plaisir à venir, et à conclure en eux-mêmes que quand on viendrait à l'épreuve il ne répondrait peut-être pas à l'espérance qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement, ayant souvent trouvé par leur propre expérience que non-seulement les plaisirs que d'autres ont exaltés leur ont paru fort insipides, mais que ce qui leur a causé à eux-mêmes beaucoup de plaisir dans un temps les a choqués et leur a déplu dans un autre.

THÉOPHILE. Ce sont les raisonnements des voluptueux principalement; mais on trouve ordinairement que les ambitieux et les avares jugent tout autrement des honneurs et des richesses, quoiqu'ils ne jouissent que médiocrement et souvent même bien peu de ces mêmes biens quand ils les possèdent, étant toujours occupés à aller plus loin. Je trouve que c'est une belle invention de la nature

architecte d'avoir rendu les hommes si sensibles à ce qui touche si peu les sens; et s'ils ne pouvaient point devenir ambitieux ou avares, il serait difficile, dans l'état présent de la nature humaine, qu'ils pussent devenir assez vertueux et raisonnables pour travailler à leur perfection malgré les plaisirs présents qui en détournent.

§ 66. **Philalèthe.** Pour ce qui est des choses bonnes ou mauvaises dans leurs conséquences et par l'aptitude qu'elles ont à nous procurer du bien et du mal, nous en jugeons en différentes manières, ou lorsque nous jugeons qu'elles ne sont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles font effectivement, ou lorsque nous jugeons que, bien que la conséquence soit importante, la chose n'est pas si assurée qu'elle ne puisse arriver autrement, ou du moins qu'on ne puisse l'éviter par quelques moyens : comme par l'industrie, par l'adresse, par un changement de conduite, par la repentance.

Théophile. Il me semble que si par l'importance de la conséquence on entend celle du conséquent, c'est-à-dire la grandeur du bien ou du mal qui peut suivre, on doit tomber dans l'espèce précédente de faux jugement, où le bien ou mal à venir est mal représenté. Ainsi il ne reste que la seconde espèce de faux jugement dont il s'agit présentement, savoir, celle où la conséquence est mise en doute.

Philalèthe. Il serait aisé de montrer en détail que les échappatoires que je viens de toucher sont tout autant de jugements déraisonnables; mais je me contenterai de remarquer en général que c'est agir directement contre la raison que de hasarder un plus grand bien pour un plus petit (ou de s'opposer à la misère pour acquérir un petit bien et pour éviter un petit mal); et cela sur des conjectures incertaines et avant que d'être entré dans un juste examen.

Théophile. Comme ce sont deux considérations hétérogènes (ou qu'on ne saurait comparer ensemble) que celle de la grandeur de la conséquence et celle de la grandeur du conséquent, les moralistes, en les voulant comparer, se sont assez embrouillés, comme il paraît par ceux qui ont traité de la probabilité. La vérité est qu'ici, comme en d'autres estimes *disparates* et *hétérogènes* et pour ainsi dire de plus d'une dimension, la grandeur de ce dont il s'agit est en raison

composée de l'une et l'autre estimation, et comme un rectangle, où il y a deux considérations, savoir, celle de la longueur et celle de la largeur ; et quant à la grandeur de la conséquence et les degrés de probabilité, nous manquons encore de cette partie de la logique qui les doit faire estimer; et la plupart des casuistes qui ont écrit sur la probabilité n'en ont pas même compris la nature, la fondant sur l'autorité avec Aristote, au lieu de la fonder sur la vraisemblance comme ils devraient, l'autorité n'étant qu'une partie des raisons qui font la vraisemblance.

§ 67. PHILALÈTHE. Voici quelques-unes des causes ordinaires de ce faux jugement. La première est l'ignorance, la seconde est l'inadvertance, quand un homme ne fait aucune réflexion sur cela même dont il est instruit. C'est une ignorance affectée et présente qui séduit le jugement aussi bien que la volonté.

THÉOPHILE. Elle est toujours présente, mais elle n'est pas toujours affectée ; car on ne s'avise pas toujours de penser quand il faut à ce qu'on sait et dont on devrait se rappeler la mémoire si on en était le maître. L'ignorance affectée est toujours mêlée de quelque advertance dans le temps qu'on l'affecte; il est vrai que dans la suite il peut y avoir de l'inadvertance ordinairement. L'art de s'aviser au besoin de ce qu'on sait serait un des plus importants s'il était inventé; mais je ne vois pas que les hommes aient encore pensé jusqu'ici à en former les éléments, car l'art de la mémoire, dont tant d'auteurs ont écrit, est tout autre chose.

PHILALÈTHE. Si donc on assemble confusément et à la hâte les raisons de l'un des côtés et qu'on laisse échapper par négligence plusieurs sommes qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de faux jugements que si c'était une parfaite ignorance.

THÉOPHILE. En effet il faut bien des choses pour se prendre comme il faut lorsqu'il s'agit de la balance des raisons, et c'est à peu près comme dans les livres de comptes des marchands. Car il n'y faut négliger aucune somme; il faut bien estimer chaque somme à part, il faut les bien arranger, et il faut enfin en faire une collection exacte. Mais on y néglige plusieurs chefs, soit en ne s'avisant pas d'y penser, soit en passant légèrement là-dessus; et on ne donne point à chacun sa juste valeur, semblable à ce teneur de livres de comptes qui avait soin de bien calculer les colonnes de

chaque page, mais qui calculait très-mal les sommes particulières de chaque ligne ou poste avant que de les mettre dans la colonne : ce qu'il faisait pour tromper les réviseurs, qui regardent principalement à ce qui est dans les colonnes. Enfin, après avoir tout bien marqué, on peut se tromper dans la collection des sommes des colonnes, et même dans la collection finale, où il y a la somme des sommes. Ainsi il nous faudrait encore l'art de s'aviser et celui d'estimer les probabilités et de plus la connaissance de la valeur des biens et des maux, pour bien employer l'art des conséquences; et il nous faudrait encore de l'attention et de la patience après tout cela pour pousser jusqu'à la conclusion. Enfin il faut une ferme et constante résolution pour exécuter ce qui a été conclu; et des adresses, des méthodes, des lois particulières et des habitudes toutes formées pour la maintenir dans la suite, lorsque les considérations qui l'ont fait prendre ne sont plus présentes à l'esprit. Il est vrai que, grâce à Dieu, dans ce qui importe le plus et qui regarde *summam rerum*, le bonheur et la misère, on n'a pas besoin de tant de connaissances, d'aides et d'adresses qu'il en faudrait avoir pour bien juger dans un conseil d'État ou de guerre, dans un tribunal de justice, dans une consultation de médecine, dans quelque controverse de théologie ou d'histoire, ou dans quelque point de mathématique et de mécanique; mais en récompense il faut plus de fermeté et d'habitude dans ce qui regarde ce grand point de la félicité et de la vertu pour prendre toujours de bonnes résolutions et pour les suivre. En un mot, pour le vrai bonheur, moins de connaissance suffit avec plus de bonne volonté, de sorte que le plus grand idiot y peut parvenir aussi aisément que le plus docte et le plus habile.

PHILALÈTHE. L'on voit donc que l'entendement sans liberté ne serait d'aucun usage, et que la liberté sans entendement ne signifierait rien. Si un homme pouvait voir ce qui peut lui faire du bien ou du mal, sans qu'il fût capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un ou pour s'éloigner de l'autre, en serait-il mieux pour avoir l'usage de la vue? Il en serait même plus misérable : car il languirait inutilement après le bien, et craindrait le mal qu'il verrait inévitable; et celui qui est en liberté de courir çà et là au milieu d'une parfaite obscurité, en quoi est-il mieux que s'il était ballotté au gré du vent?

Théophile. Son caprice serait un peu plus satisfait ; cependant il n'en serait pas mieux en état de rencontrer le bien et d'éviter le mal.

§ 68. **Philalèthe.** Autre source de faux jugement. Content du premier plaisir qui nous vient sous la main ou que la coutume a rendu agréable, nous ne regardons pas plus loin. C'est donc encore là une occasion aux hommes de mal juger lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur ce qui l'est effectivement.

Théophile. Il me semble que ce faux jugement est compris sous l'espèce précédente lorsqu'on se trompe à l'égard des conséquences.

§ 69. **Philalèthe.** Reste à examiner s'il est au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le désagrément qui accompagne quelque action particulière. Il le peut en plusieurs rencontres. Les hommes peuvent et doivent corriger leur palais et lui faire prendre du goût. On peut changer aussi le goût de l'âme. Un juste examen, la pratique, l'application, la coutume, feront cet effet. C'est ainsi qu'on s'accoutume au tabac, que l'usage ou la coutume fait enfin trouver agréable. Il en est de même à l'égard de la vertu. Les habitudes ont de grands charmes, et on ne peut s'en départir sans inquiétude. On regardera peut-être comme un paradoxe que les hommes puissent faire que des choses ou des actions leur soient plus ou moins agréables, tant on néglige ce devoir.

Théophile. C'est ce que j'ai remarqué aussi ci-dessus (§ 37, vers la fin, et § 47, aussi vers la fin). On peut se faire vouloir quelque chose et se former le goût.

§ 70. **Philalèthe.** La morale, établie sur de véritables fondements, ne peut que déterminer à la vertu ; il suffit qu'un bonheur et un malheur infini après cette vie soient possibles. Il faut avouer qu'une bonne vie, jointe à l'attente d'une éternelle félicité possible, est préférable à une mauvaise vie, accompagnée de la crainte d'une affreuse misère, ou, pour le moins, de l'épouvantable et incertaine espérance d'être anéanti. Tout cela est de la dernière évidence, quand même des gens de bien n'auraient que des maux à essuyer dans ce monde, et que les méchants y goûteraient une perpétuelle félicité, ce qui pour l'ordinaire est tout au-

trement. Car, à bien considérer toutes choses, ils ont, je crois, la plus mauvaise part même dans cette vie.

THÉOPHILE. Ainsi, quand il n'y aurait rien au delà du tombeau, une vie épicurienne ne serait point la plus raisonnable. Et je suis bien aise, monsieur, que vous rectifiiez ce que vous avez dit de contraire ci-dessus, § 55.

PHILALÈTHE. Qui pourrait être assez fou pour se résoudre en soi-même (s'il y pense bien), de s'exposer à un danger possible d'être infiniment malheureux, en sorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, au lieu de se mettre dans l'état de l'homme de bien, qui n'a à craindre que le néant et qui a une éternelle félicité à espérer? J'ai évité de parler de la certitude ou de la probabilité de l'état à venir, parce que je n'ai d'autre dessein, en cet endroit, que de montrer le faux jugement dont chacun se doit reconnaître coupable selon ses propres principes.

THÉOPHILE. Les méchants sont fort portés à croire que l'autre vie est impossible. Mais ils n'en ont point de raison que celle qu'il faut se borner à ce qu'on apprend par les sens, et que personne de leur connaissance n'est revenu de l'autre monde. Il y avait un temps que sur le même principe on pouvait rejeter les antipodes, lorsqu'on ne voulait point joindre les mathématiques aux notions populaires; et on le pouvait avec autant de raison qu'on en peut avoir maintenant pour rejeter l'autre vie, lorsqu'on ne veut point joindre la vraie métaphysique aux notions de l'imagination. Car il y a trois degrés des notions ou idées, savoir : notions populaires, mathématiques et métaphysiques. Les premières ne suffisaient pas pour faire croire les antipodes; les premières et les secondes ne suffisent point encore pour faire croire l'autre monde. Il est vrai qu'elles fournissent déjà des conjectures favorables; mais si les secondes établissaient certainement les antipodes avant l'expérience qu'on en a maintenant (je ne parle pas des habitants, mais de la place au moins que la connaissance de la rondeur de la terre leur donnait chez les géographes et les astronomes), les dernières ne donnent pas moins de certitude sur une autre vie, dès à présent et avant qu'on y soit allé voir.

§ 72. PHILALÈTHE. Maintenant revenons à la *puissance*, qui est proprement le sujet général de ce chapitre, la liberté n'én étant qu'une espèce, mais des plus considérables. Pour avoir des idées

plus distinctes de la puissance, il ne sera ni hors de propos ni inutile de prendre une plus exacte connaissance de ce qu'on nomme *action*. J'ai dit, au commencement de notre discours sur la puissance, qu'il n'y a que deux sortes d'actions dont nous avons quelque idée, savoir le mouvement et la pensée.

THÉOPHILE. Je croirais qu'on pourrait se servir d'un mot plus général que celui de *pensée*, savoir, de celui de *perception*, en n'attribuant la pensée qu'aux esprits, au lieu que la perception appartient à toutes les entéléchies. Mais je ne veux pourtant contester à personne la liberté de prendre le terme de pensée dans la même généralité; et moi-même je l'aurai peut-être fait quelquefois sans y prendre garde.

PHILALÈTHE. Or, quoiqu'on donne à ces deux choses le nom d'action, on trouvera pourtant qu'il ne leur convient pas toujours parfaitement et qu'il y a des exemples qu'on reconnaîtra plutôt pour des *passions*. Car, dans ces exemples, la substance en qui se trouve le mouvement ou la pensée reçoit purement de dehors l'impression par laquelle l'action lui est communiquée; et elle n'agit que par la seule capacité qu'elle a de recevoir cette impression, ce qui n'est qu'une *puissance passive*. Quelquefois la substance ou l'agent se met en action par sa propre puissance, et c'est là proprement une *puissance active*.

THÉOPHILE. J'ai dit déjà que dans la rigueur métaphysique, prenant l'action pour ce qui arrive à la substance *spontanément* et de son propre fond, tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir, car tout lui vient d'elle-même après Dieu; n'étant point possible qu'une substance créée ait de l'influence sur une autre. Mais, prenant l'*action* pour un exercice de la *perception* et la *passion* pour le contraire, il n'y a de l'*action* dans les véritables substances que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de *passion* que lorsqu'elle devient plus confuse; en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir, et toute passion un acheminement à la douleur. Quant au mouvement, ce n'est qu'un phénomène réel; parce que la matière et la masse à laquelle appartient le mouvement n'est pas à proprement parler une substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une

image de la substance dans la masse ; et à cet égard on peut dire que le corps *agit* quand il y a de la spontanéité dans son changement, et qu'il *pâtit* quand il est poussé ou empêché par un autre : comme dans la véritable action ou passion d'une véritable substance on peut prendre pour son *action*, qu'on attribuera à elle-même, le changement par où elle tend à sa perfection. Et de même on peut prendre pour *passion* et attribuer à une cause étrangère le changement par où il lui arrive le contraire, quoique cette cause ne soit point immédiate, parce que dans le premier cas la substance même, et dans le second les choses étrangères servent à expliquer ce changement d'une manière intelligible. Je ne donne aux corps qu'une image de la substance et de l'action, parce que ce qui est composé de parties ne saurait passer, à parler exactement, pour *une* substance, non plus qu'un troupeau ; cependant on peut dire qu'il y a là quelque chose de substantiel, dont l'unité, qui en fait comme un être, vient de la pensée.

PHILALÈTHE. J'avais cru que la puissance de recevoir des idées ou des pensées par l'opération de quelque substance étrangère s'appelait puissance de penser, quoique dans le fond ce ne soit qu'une *puissance passive*, ou une simple capacité faisant abstraction des réflexions et des changements internes qui accompagnent toujours l'image reçue ; car l'impression qui est dans l'âme est comme serait celle d'un miroir vivant ; mais le pouvoir que nous avons de rappeler des idées absentes à notre choix, et de comparer ensemble celles que nous jugeons à propos, est véritablement un *pouvoir actif*.

THÉOPHILE. Cela s'accorde aussi avec les notions que je viens de donner, car il y a en cela un passage à un état plus parfait. Cependant je croirais qu'il y a aussi de l'action dans les sensations, en tant qu'elles nous donnent des perceptions plus distinguées, et l'occasion par conséquent de faire des remarques et pour ainsi dire de nous développer.

§ 73. PHILALÈTHE. Maintenant je crois qu'il paraît qu'on pourra réduire les idées primitives et originales à ce petit nombre : l'*étendue*, la *solidité*, la *mobilité* (c'est-à-dire puissance passive ou bien capacité d'être mû), qui nous viennent dans l'esprit par voie de réflexion, et enfin l'*existence*, la *durée* et le *nombre*, qui nous viennent par les deux voies de sensation et de réflexion ; car par

ces idées-là nous pourrions expliquer, si je ne me trompe, la nature des couleurs, des sons, des goûts, des odeurs et de toutes les autres idées que nous avons, si nos facultés étaient assez subtiles pour apercevoir les différents mouvements des petits corps qui produisent ces sensations.

THÉOPHILE. A dire la vérité, je crois que ces idées, qu'on appelle ici originales et primitives, ne le sont pas entièrement pour la plupart, étant susceptibles à mon avis d'une résolution ultérieure; cependant je ne vous blâme point, monsieur, de vous y être borné et de n'avoir point poussé l'analyse plus loin. D'ailleurs, si c'est vrai que le nombre en pourrait être diminué par ce moyen, je crois qu'il pourrait être augmenté en y ajoutant d'autres idées plus originales ou autant. Pour ce qui est de leur arrangement, je croirais, suivant l'ordre de l'analyse, l'existence antérieure aux autres, le nombre à l'étendue, la durée à la *motivité* ou mobilité, quoique cet ordre analytique ne soit pas ordinairement celui des occasions qui nous y font penser. Les sens nous fournissent la matière aux réflexions, et nous ne penserions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est-à-dire aux particularités que les sens fournissent. Et je suis persuadé que les âmes et les esprits créés ne sont jamais sans organes et jamais sans sensations, comme ils ne sauraient raisonner sans caractères. Ceux qui ont voulu soutenir une entière séparation et des manières de penser dans l'âme séparée, inexplicables par tout ce que nous connaissons, et éloignées non-seulement de nos présentes expériences, mais, ce qui est bien plus, de l'ordre général des choses, ont donné trop de prise aux prétendus esprits forts et ont rendu suspectes à bien des gens les plus belles et les plus grandes vérités, s'étant même privés par là de quelques bons moyens de les prouver que cet ordre nous fournit.

CHAPITRE XXII.

Des modes mixtes.

§ 1. PHILALÈTHE. Passons aux *modes mixtes*. Je les distingue des modes plus *simples* qui ne sont composés que d'*idées simples* de la même espèce. D'ailleurs les *modes mixtes* sont certaines combinaisons d'idées simples, qu'on ne regarde pas comme des mar-



ques caractéristiques d'aucun être réel qui ait une existence fixe, mais comme des idées détachées et indépendantes que l'esprit joint ensemble; et elles sont par là distinguées des ***idées complexes des substances***.

Théophile. Pour bien entendre ceci, il faut rappeler nos divisions précédentes. Selon vous les idées sont simples ou complexes. Les complexes sont ou des substances, ou des modes, ou des relations. Les modes sont ou simples (composés d'idées simples de la même espèce), ou mixtes. Ainsi, selon vous il y a des idées simples, des idées des modes tant simples que mixtes, des idées des substances et des idées des relations. On pourrait peut-être diviser les termes ou les objets des idées en abstraits et concrets; les abstraits en absolus et en ceux qui expriment les relations, les absolus en attributs et en modifications, les uns et les autres en simples et composés, les concrets en substances et en choses substantielles, composées ou résultantes des substances vraies et simples.

§ 2. **Philalèthe.** L'esprit est purement passif à l'égard de ses idées simples, qu'il reçoit selon que la sensation et la réflexion les lui présentent. Mais il agit souvent par lui-même à l'égard des modes mixtes, car il peut combiner les idées simples en faisant des idées complexes, sans considérer si elles existent ainsi réunies dans la nature. C'est pourquoi on donne à ces sortes d'idées le nom de *notions*.

Théophile. Mais la réflexion, qui fait penser aux idées simples, est souvent volontaire aussi, et, de plus, les combinaisons que la nature n'a point faites se peuvent faire en nous comme d'elles-mêmes dans les songes et les rêveries, par la seule mémoire, sans que l'esprit y agisse plus que dans les idées simples. Pour ce qui est du mot ***notion***, plusieurs l'appliquent à toutes sortes d'idées ou conceptions, aux originales aussi bien qu'aux dérivées.

§ 4. **Philalèthe.** La marque de plusieurs idées dans une seule combinée est le *nom*.

Théophile. Cela s'entend si elles peuvent être combinées, en quoi on manque souvent.

Philalèthe. Le crime de tuer un vieillard n'ayant point de nom comme le parricide, on ne regarde pas le premier comme une idée complexe.

Théophile. La raison qui fait que le meurtre d'un vieillard n'a

point de nom est que, les lois n'y ayant point attaché une punition particulière, ce nom serait peu utile. Cependant les idées ne dépendent point des noms. Un auteur moraliste qui en inventerait un pour ce crime, et traiterait dans un chapitre exprès de la *gérontophonie*, montrant ce qu'on doit aux vieillards, et combien c'est une action barbare de ne les point épargner, ne nous donnerait point une nouvelle idée pour cela.

§ 6. PHILALÈTHE. Il est toujours vrai que les mœurs et les usages d'une nation faisant des combinaisons qui lui sont familières, cela fait que chaque langue a des termes particuliers, et qu'on ne saurait toujours faire des traductions mot à mot. Ainsi l'*ostracisme* parmi les Grecs et la *proscription* parmi les Romains étaient des mots que les autres langues ne peuvent exprimer par des mots équivalents. C'est pourquoi le changement des coutumes fait aussi de nouveaux mots.

THÉOPHILE. Le hasard y a aussi sa part, car les Français se servent des chevaux autant que d'autres peuples voisins; cependant, ayant abandonné leur vieux mot qui répondait au *cavalcar* des Italiens, ils sont réduits à dire par *périphrase* : *aller à cheval.*

§ 9. PHILALÈTHE. Nous acquérons les idées des modes mixtes par l'observation, comme lorsqu'on voit lutter deux hommes; nous les acquérons aussi par invention (ou *assemblage volontaire* d'idées simples) : ainsi celui qui inventa l'imprimerie en avait l'idée avant que cet art existât. Nous les acquérons enfin par l'explication des termes affectés aux actions qu'on n'a jamais vues.

THÉOPHILE. On peut encore les acquérir en songeant ou rêvant, sans que la combinaison soit volontaire; par exemple, quand on voit en songe des palais d'or sans y avoir pensé auparavant.

§ 10. PHILALÈTHE. Les idées simples qui ont été le plus modifiées sont celles de la pensée, du mouvement et de la puissance, d'où l'on conçoit que les actions découlent, car la grande affaire du genre humain consiste dans l'action. Toutes les actions sont pensées ou mouvements. La puissance ou l'aptitude de faire une chose qui se trouve dans un homme constitue l'idée que nous nommons *habitude*, lorsqu'on a acquis cette puissance en faisant souvent la même chose; et quand on peut la réduire en acte à chaque occasion qui se présente, nous l'appelons *disposition*. Ainsi la *tendresse* est une disposition à l'amitié ou à l'amour.

Théophile. Par *tendresse*, vous entendez, je crois, ici le cœur tendre; mais ailleurs il me semble qu'on considère la *tendresse* comme une qualité qu'on a en aimant, qui rend l'amant fort sensible aux biens et aux maux de l'objet aimé; c'est à quoi me paraît aller la carte du Tendre dans l'excellent roman de la Clélie. Et comme les personnes charitables aiment leur prochain avec quelque degré de tendresse, elles sont sensibles aux biens et aux maux d'autrui; et généralement ceux qui ont le cœur tendre ont quelque disposition à aimer avec tendresse.

Philalèthe. La hardiesse est la puissance de faire ou de dire devant les autres ce qu'on veut, sans se décontenancer; confiance qui, par rapport à cette dernière partie qui regarde le discours, avait un nom particulier parmi les Grecs.

Théophile. On ferait bien d'affecter un mot à cette notion qu'on attribue ici à celui de *hardiesse*, mais qu'on emploie souvent tout autrement : comme lorsqu'on disait Charles le Hardi. N'être point décontenancé, c'est une force d'esprit, mais dont les méchants abusent quand ils sont devenus jusqu'à l'impudence : comme la honte est une faiblesse, mais qui est excusable et même louable dans certaines circonstances. Quant à la *parrhésie*, que vous entendez peut-être par le mot grec, on l'attribue encore aux écrivains qui disent la vérité sans crainte, quoique alors, ne parlant pas devant les gens, ils n'aient point sujet d'être décontenancés.

§ 11. **Philalèthe.** Comme la *puissance* est la source d'où procèdent toutes les *actions*, on donne le nom de *cause* aux substances où ces puissances résident lorsqu'elles réduisent leur *puissance* en *acte;* et on nomme *effets* les substances produites par ce moyen, ou plutôt les idées simples (c'est-à-dire les objets des idées simples) qui par l'*exercice* de la puissance sont introduites dans un *sujet*. Ainsi l'*efficace*, par laquelle une nouvelle substance ou idée (qualité) est produite, est nommée *action* dans le sujet qui exerce ce pouvoir, et on la nomme *passion* dans le sujet où quelque idée (qualité) simple est altérée ou produite.

Théophile. Si la *puissance* est prise pour la source de l'action, elle dit quelque chose de plus qu'une aptitude ou facilité par laquelle on a expliqué la puissance dans le chapitre précédent ; car elle renferme encore la tendance, comme j'ai déjà remarqué plus d'une fois. C'est pourquoi dans ce sens j'ai coutume de lui affecter

le terme d'*entéléchie*, qui est ou *primitive* et répond à l'âme prise pour quelque chose d'abstrait, ou *dérivative*, telle qu'on conçoit dans le *conatus* et dans la vigueur et l'impétuosité. Le terme de *cause* n'est entendu ici que de la cause *efficiente;* mais on l'entend encore de la *finale* ou du motif, pour ne point parler ici de la matière et de la forme, qu'on appelle encore causes dans les écoles. Je ne sais si l'on peut dire que le même être est appelé action dans l'agent et passion dans le patient, et se trouve ainsi en deux sujets à la fois comme le rapport, et s'il ne vaut mieux de dire que ce sont deux êtres, l'un dans l'agent, l'autre dans le patient.

PHILALÈTHE. Plusieurs mots qui semblent exprimer quelque action ne signifient que la *cause* et l'effet; comme la création et l'annihilation ne renferment aucune idée de l'action ou de la manière, mais simplement de la cause et de la chose qui est produite.

THÉOPHILE. J'avoue qu'en pensant à la création, on ne conçoit point une manière d'agir, capable de quelque détail, qui ne saurait même y avoir lieu; mais, puisqu'on exprime quelque chose de plus que Dieu et le monde (car on pense que Dieu est la cause et le monde l'effet, ou bien que Dieu a produit le monde), il est manifeste qu'on pense encore à l'action.

CHAPITRE XXIII.

De nos idées complexes des substances.

§ 1. PHILALÈTHE. L'esprit remarque qu'un certain nombre d'*idées simples* vont constamment ensemble, qui, étant regardées comme appartenant à une seule chose, sont désignées par un seul nom lorsqu'elles sont ainsi réunies en un seul sujet... De là vient que, quoique ce soit véritablement un amas de plusieurs idées jointes ensemble, dans la suite nous sommes portés par inadvertance à en parler comme d'une seule idée simple.

THÉOPHILE. Je ne vois rien dans les expressions reçues qui mérite d'être taxé d'inadvertance; et quoiqu'on reconnaisse un seul sujet et une seule idée, on ne reconnaît pas une seule idée simple.

PHILALÈTHE. Ne pouvant imaginer comment ces idées simples

peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelque chose qui les soutienne (*substratum*), où elles subsistent et d'où elles résultent, à qui pour cet effet on donne le nom de *substance*.

THÉOPHILE. Je crois qu'on a raison de penser ainsi, et nous n'avons que faire de nous y accoutumer ou de le supposer, puisque d'abord nous concevons plusieurs prédicats d'un même sujet, et ces mots métaphoriques de *soutien* ou de *substratum* ne signifient que cela; de sorte que je ne vois point pourquoi on s'y fasse de la difficulté. Au contraire, c'est plutôt le *concretum*, comme savant, chaud, luisant, qui nous vient dans l'esprit, que les *abstractions* ou qualités (car ce sont elles qui sont dans l'objet substantiel, et non pas les idées), comme savoir, chaleur, lumière, etc., qui sont bien plus difficiles à comprendre. On peut même douter si ces accidents sont des êtres véritables, comme en effet ce ne sont bien souvent que des rapports. L'on sait aussi que ce sont les abstractions qui font naître le plus de difficultés quand on les veut éplucher, comme savent ceux qui sont informés des subtilités des scolastiques, dont ce qu'il y a de plus épineux tombe tout d'un coup si l'on veut bannir les êtres abstraits, et se résout à ne parler ordinairement que par concrets, et de n'admettre d'autres termes dans les démonstrations des sciences que ceux qui représentent des sujets substantiels. Ainsi, c'est *nodum quærere in scirpo*, si je l'ose dire, et renverser les choses, que de prendre les qualités ou autres termes abstraits pour ce qu'il y a de plus aisé, et les concrets pour quelque chose de fort difficile.

§ 2. PHILALÈTHE. On n'a point d'autre notion de la pure *substance* en général que de je ne sais quel sujet qui lui est tout à fait inconnu et qu'on suppose être le soutien des qualités. Nous parlons comme des enfants à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'est qu'une telle chose qui leur est inconnue, qu'ils font cette réponse fort satisfaisante à leur gré que *c'est quelque chose;* mais qui, employé de cette manière, signifie qu'ils ne savent ce que c'est.

THÉOPHILE. En distinguant deux choses dans la substance, les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats, ce n'est pas merveille qu'on ne peut rien concevoir de particulier dans ce sujet. Il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé tous les attributs où l'on pourrait concevoir quelque détail. Ainsi, demander quelque

chose de plus, dans ce pur *sujet en général*, que ce qu'il faut pour concevoir que c'est la même chose (p. e. qui entend et qui veut, qui imagine et qui raisonne), c'est demander l'impossible et contrevenir à sa propre supposition, qu'on a faite en faisant abstraction et concevant séparément le sujet et ses qualités ou accidents. On pourrait appliquer la même prétendue difficulté à la notion de l'*être* et à tout ce qu'il y a de plus clair et de plus primitif; car on pourra demander aux philosophes ce qu'ils conçoivent en concevant le pur *Être en général;* car, tout détail étant exclu par là, on aura aussi peu à dire que lorsqu'on demande ce que c'est que la pure *substance en général*. Ainsi je crois que les philosophes ne méritent pas d'être raillés comme on fait ici, en les comparant avec un philosophe indien qu'on interrogea sur ce qui soutenait la terre, à quoi il répondit que c'était un grand éléphant; et puis, quand on demanda ce qui soutenait l'éléphant, il dit que c'était une grande tortue; et enfin, quand on le pressa de dire sur quoi la tortue s'appuyait, il fut réduit à dire que c'était *quelque chose*, un *je ne sais quoi*. Cependant cette considération de la substance, toute mince qu'elle paraît, n'est pas si vide et si stérile qu'on pense. Il en naît plusieurs conséquences des plus importantes de la philosophie et qui sont capables de lui donner une nouvelle face.

§ 4. **Philalèthe.** Nous n'avons aucune idée claire de la substance en général, et (§ 5) nous avons une idée aussi claire de l'esprit que du corps; car l'idée d'une substance corporelle dans la matière est aussi éloignée de nos conceptions que celle de la substance spirituelle. C'est à peu près comme disait le promoteur à ce jeune docteur en droit qui lui criait dans la solennité de dire *utriusque :* Vous avez raison, monsieur, car vous en savez autant dans l'un que dans l'autre.

Théophile. Pour moi, je crois que cette opinion de notre ignorance vient de ce qu'on demande une manière de connaissance que l'objet ne souffre point. La vraie marque d'une notion claire et distincte d'un objet est le moyen qu'on a d'en connaître beaucoup de vérités par des preuves *à priori*, comme j'ai montré dans un discours sur les vérités et les idées, mis dans les Actes de Leipzig l'an 1684.

§ 12. **Philalèthe.** Si nos sens étaient assez pénétrants, les qualités sensibles, par exemple la couleur jaune de l'or, dispa-

raîtraient, et au lieu de cela nous verrions une certaine admirable contexture des parties. C'est ce qui paraît évidemment par les microscopes. Cette présente connaissance convient à l'état où nous nous trouvons. Une connaissance parfaite des choses qui nous environnent est peut-être au-dessus de la portée de tout être fini. Nos facultés suffisent pour nous faire connaître le Créateur et pour nous instruire de nos devoirs. Si nos sens devenaient beaucoup plus vifs, un tel changement serait incompatible avec notre nature.

Théophile. Tout cela est vrai, et j'en ai dit quelque chose ci-dessus. Cependant la couleur jaune ne laisse pas d'être une réalité comme l'arc-en-ciel; et nous sommes destinés apparemment à un état bien au-dessus de l'état présent et pourrons même aller à l'infini, car il n'y a pas d'éléments dans la nature corporelle. S'il y avait des atomes, comme l'auteur le paraissait croire dans un autre endroit, la connaissance parfaite des corps ne pourrait être au-dessus de tout être fini. Au reste, si quelques couleurs ou qualités disparaissaient à nos yeux mieux armés ou devenus plus pénétrants, il en naîtrait apparemment d'autres; et il faudrait un accroissement nouveau de notre perspicacité pour les faire disparaître aussi, ce qui pourrait aller à l'infini comme la division actuelle de la matière y va effectivement.

§ 13. **Philalèthe.** Je ne sais si l'un des grands avantages que quelques esprits ont sur nous ne consiste point en ce qu'ils peuvent se former à eux-mêmes des organes de sensation qui conviennent justement à leur présent dessein.

Théophile. Nous le faisons aussi en nous formant des microscopes; mais d'autres créatures pourront aller plus avant. Et si nous pouvions transformer nos yeux mêmes, ce que nous faisons effectivement en quelque façon selon que nous voulons voir de près ou de loin, il faudrait que nous eussions quelque chose de plus propre à nous qu'eux pour les former par son moyen; car il faut au moins que tout se fasse mécaniquement, parce que l'esprit ne saurait opérer immédiatement sur les corps. Au reste, je suis aussi d'avis que les *génies* aperçoivent les choses d'une manière qui ait quelque rapport à la nôtre, quand même ils auraient le plaisant avantage que l'imaginatif Cyrano attribue à quelques natures animées dans le soleil, composées d'une infinité de petits volatiles qui, en se transportant selon le commandement de l'âme domi-

nante, forment toutes sortes de corps. Il n'y a rien de si merveilleux que le mécanisme de la nature ne soit capable de produire ; et je crois que les savants Pères de l'Église ont eu raison d'attribuer des corps aux anges.

§ 15. **Philalèthe.** Les idées de penser et de mouvoir le corps, que nous trouvons dans celle de l'esprit, peuvent être conçues aussi nettement et aussi distinctement que celles d'étendue, de solidité et de mobilité, que nous trouvons dans la matière.

Théophile. Pour ce qui est de l'idée de la pensée, j'y consens. Mais je ne suis pas de cet avis à l'égard de l'idée de mouvoir des corps ; car, suivant mon système de l'harmonie préétablie, les corps sont faits en sorte qu'étant une fois mis en mouvement, ils continuent d'eux-mêmes, selon que l'exigent les actions de l'esprit. Cette hypothèse est intelligible, l'autre ne l'est point.

Philalèthe. Chaque acte de sensation nous fait également envisager les choses corporelles et spirituelles ; car, dans le temps que la vue et l'ouïe me font connaître qu'il y a quelque être corporel hors de moi, je sais d'une manière encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque être spirituel qui voit et qui entend.

Théophile. C'est très-bien dit, et il est très-vrai que l'existence de l'esprit est *plus certaine* que celle des objets sensibles.

§ 19. **Philalèthe.** Les esprits non plus que les corps ne sauraient opérer qu'où ils sont et en divers temps et différents lieux ; ainsi je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les esprits finis.

Théophile. Je crois que c'est avec raison, le *lieu* n'étant qu'un ordre des coexistants.

Philalèthe. Il ne faut que réfléchir sur la séparation de l'âme et du corps par la mort, pour être convaincu du mouvement de l'âme.

Théophile. L'âme pourrait cesser d'opérer dans ce corps visible ; et si elle pouvait cesser de penser tout à fait, comme l'auteur l'a soutenu ci-dessus, elle pourrait être séparée du corps sans être unie à un autre : ainsi sa séparation serait sans mouvement. Mais, pour moi, je crois qu'elle pense et sent toujours qu'elle est toujours unie à quelque corps, et même qu'elle ne quitte jamais entièrement et tout d'un coup le corps où elle est unie.

§ 21. **Philalèthe.** Que si quelqu'un dit que les esprits ne sont

pas *in loco*, *sed in aliquo ubi*, je ne crois pas que maintenant on fasse beaucoup de fond sur cette façon de parler. Mais si quelqu'un s'imagine qu'elle peut recevoir un sens raisonnable, je le prie de l'exprimer en langage commun intelligible, et d'en tirer après une raison qui montre que les esprits ne sont pas capables de mouvement.

Théophile. Les écoles ont trois sortes d'*Ubiété* ou de manières d'exister quelque part. La première s'appelle *circonscriptive*, qu'on attribue aux corps qui sont dans l'espace, qui y sont *punctatim*, en sorte qu'ils sont mesurés selon qu'on peut assigner des points de la chose située répondant aux points de l'espace. La seconde est la *définitive*, où l'on peut définir, c'est-à-dire déterminer que la chose située est dans un tel espace, sans pouvoir assigner des points précis ou des lieux propres exclusivement à ce qui y est. C'est ainsi qu'on a jugé que l'âme est dans le corps, ne croyant point qu'il soit possible d'assigner un point précis où soit l'âme ou quelque chose de l'âme, sans qu'elle soit aussi dans quelque autre point. Encore beaucoup d'habiles gens en jugent ainsi. Il est vrai que M. Descartes a voulu donner des bornes plus étroites à l'âme en la logeant proprement dans la glande pinéale. Néanmoins il n'a point osé dire qu'elle est privativement dans un certain point de cette glande; ce qui n'étant point, il ne gagne rien, et c'est la même chose, à cet égard, qne quand on lui donnait tout le corps pour prison ou lieu. Je crois que ce qui se dit des âmes se doit dire à peu près des anges, que le grand docteur natif d'Aquino a cru n'être en lieu que par opération, laquelle, selon moi, n'est pas immédiate et se réduit à l'harmonie préétablie. La troisième ubieté est la *réplétive*, qu'on attribue à Dieu, qui remplit tout l'univers encore plus éminemment que les esprits ne sont dans les corps; car il opère immédiatement sur toutes les créatures en les produisant continuellement, au lieu que les esprits finis n'y sauraient exercer aucune influence ou opération immédiate. Je ne sais si cette doctrine des écoles mérite d'être tournée en ridicule, comme il semble qu'on s'efforce de faire. Cependant on pourra toujours attribuer une manière de mouvement aux âmes, au moins par rapport aux corps auxquels elles sont unies, ou par rapport à leur manière de perception.

§ 23. Philalèthe. Si quelqu'un dit qu'il ne sait point comment

il pense, je répliquerai qu'il ne sait pas non plus comment les parties solides du corps sont attachées ensemble pour faire un tout étendu.

THÉOPHILE. Il y a assez de difficulté dans l'explication de la *cohésion;* mais cette *cohésion* des parties ne paraît point nécessaire pour faire un tout étendu, puisqu'on peut dire que la matière parfaitement subtile et fluide compose un étendu sans que les parties soient attachées les unes aux autres. Mais, pour dire la vérité, je crois que la fluidité parfaite ne convient qu'à la *matière première*, c'est-à-dire en abstraction et comme une qualité originale, de même que le repos; mais non pas à la *matière seconde*, telle qu'elle se trouve effectivement, revêtue de ses qualités dérivatives: car je crois qu'il n'y a point de masse qui soit de la dernière subtilité, et qu'il y a plus ou moins de liaison partout, laquelle vient des mouvements en tant qu'ils sont conspirants et doivent être troublés par la séparation, ce qui ne se peut faire sans quelque violence et résistance. Au reste, la nature de la perception et ensuite de la pensée fournit une notion des plus originales. Cependant je crois que la doctrine des unités substantielles ou monades l'éclaircira beaucoup.

PHILALÈTHE. Pour ce qui est de la *cohésion*, plusieurs l'expliquent par les surfaces par lesquelles deux corps se touchent, qu'un ambiant, par exemple l'air, presse l'une contre l'autre. Il est bien vrai que la pression (§ 24) d'un ambiant peut empêcher qu'on n'éloigne deux surfaces polies l'une de l'autre par une ligne qui leur soit perpendiculaire; mais elle ne saurait empêcher qu'on ne les sépare par un mouvement parallèle à ces surfaces. C'est pourquoi, s'il n'y avait pas d'autre cause de la *cohésion* des corps, il serait aisé d'en séparer toutes les parties en les faisant ainsi glisser de côté, et prenant tel plan qu'on voudra qui coupât quelque masse de matière.

THÉOPHILE. Oui sans doute, si toutes les parties plates appliquées l'une à l'autre étaient dans un même plan ou dans des plans parallèles; mais, cela n'étant point et ne pouvant être, il est manifeste qu'en tâchant de faire glisser les unes on agira tout autrement sur une infinité d'autres dont le plan fera angle au premier : car il faut savoir qu'il y a de la peine à séparer les deux surfaces congruentes, non-seulement quand la direction du mou-

vement de séparation est perpendiculaire, mais encore quand il est oblique aux surfaces. C'est ainsi qu'on peut juger qu'il y a des feuilles appliquées les unes aux autres en tout sens dans les corps polyèdres que la nature forme dans les minières et ailleurs. Cependant j'avoue que la pression de l'ambiant sur des surfaces plates appliquées les unes aux autres ne suffit pas pour expliquer le fond de toute la *cohésion*, car on y suppose tacitement que ces tables appliquées l'une contre l'autre ont déjà de la *cohésion*.

§ 27. PHILALÈTHE. J'avais cru que l'étendue du corps n'est autre chose que la *cohésion* des parties solides.

THÉOPHILE. Cela ne me paraît point convenir avec vos propres explications précédentes. Il me semble qu'un corps, dans lequel il y a des mouvements internes, ou dont les parties sont en action de se détacher les unes des autres (comme je crois que cela se fait toujours), ne laisse pas d'être étendu. Ainsi la notion de l'*étendue* me paraît toute différente de celle de la *cohésion*.

§ 28. PHILALÈTHE. Une autre idée que nous avons du corps, c'est la *puissance de communiquer le mouvement par impulsion;* et une autre que nous avons de l'âme, c'est la *puissance de produire du mouvement par la pensée.* L'expérience nous fournit chaque jour ces deux idées d'une manière évidente ; mais si nous voulons rechercher plus avant comment cela se fait, nous nous trouvons également dans les ténèbres. Car à l'égard de la communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement qu'un autre en reçoit, qui est le cas le plus ordinaire, nous ne concevons par là rien autre chose qu'un mouvement qui passe d'un corps; ce qui est, je crois, aussi obscur et aussi inconcevable que la manière dont notre esprit met en mouvement ou arrête notre corps par la pensée. Il est encore plus malaisé d'expliquer l'augmentation du mouvement par voie d'impulsion qu'on observe ou qu'on croit arriver en certaines rencontres.

THÉOPHILE. Je ne m'étonne point si l'on trouve des difficultés insurmontables là où l'on semble supposer une chose aussi inconcevable que le passage d'un accident d'un sujet à l'autre; mais je ne vois rien qui nous oblige à une supposition qui n'est guère moins étrange que celle des accidents sans sujet des scolastiques, qu'ils ont pourtant soin de n'attribuer qu'à l'action miraculeuse de la toute-puissance divine, au lieu qu'ici ce passage serait ordinaire.

J'en ai déjà dit quelque chose ci-dessus (chap. XXI, § 4), où j'ai remarqué aussi qu'il n'est point vrai que le corps perde autant de mouvement qu'il en donne à un autre; ce qu'on semble concevoir comme si le mouvement était quelque chose de substantiel, et ressemblait à du sel dissous dans de l'eau : ce qui est en effet la comparaison dont M. Rohaut, si je ne me trompe, s'est servi. *J'ajoute* ici que ce n'est pas même le *cas le plus ordinaire*, car j'ai démontré ailleurs que la même quantité de mouvement se conserve seulement lorsque les deux corps qui se choquent vont d'un même côté avant le choc et vont encore d'un même côté après le choc. Il est vrai que les véritables lois du mouvement sont dérivées d'une cause supérieure à la matière. Quant à la *puissance de produire le mouvement par la pensée*, je ne crois pas que nous en ayons aucune idée, comme nous n'en avons aucune expérience. Les cartésiens avouent eux-mêmes que les âmes ne sauraient donner une force nouvelle à la matière, mais ils prétendent qu'elles lui donnent une nouvelle détermination ou direction de la force qu'elle a déjà. Pour moi, je soutiens que les âmes ne changent rien dans la force ni dans la direction des corps; que l'un serait aussi inconcevable et aussi déraisonnable que l'autre, et qu'il se faut servir de l'harmonie préétablie pour expliquer l'union de l'âme et du corps.

Philalèthe. Ce n'est pas une chose indigne de notre recherche de voir si la puissance active est l'attribut propre des esprits, et la puissance passive celui des corps? D'où l'on pourrait conjecturer que les esprits créés, étant actifs et passifs, ne sont pas totalement séparés de la matière simplement passive; et que ces autres êtres, qui sont actifs et passifs tout ensemble, participent de l'un et de l'autre.

Théophile. Ces pensées me reviennent extrêmement et donnent tout à fait dans mon sens, pourvu qu'on explique le mot d'esprit si généralement qu'il comprenne toutes les âmes, ou plutôt (pour parler encore plus généralement) toutes les entéléchies ou unités substantielles qui ont de l'analogie avec les esprits.

§ 31. Philalèthe. Je voudrais bien qu'on me montrât dans la notion que nous avons de l'esprit quelque chose de plus embrouillé ou qui approche plus de la contradiction que ce que renferme la notion même du corps; je veux parler de la divisibilité à l'infini.

Théophile. Ce que vous dites encore ici pour faire voir que nous entendons la nature de l'esprit autant ou mieux que celle du corps, est très-vrai ; et Fromondus, qui a fait un livre exprès *De compositione continui*, a eu raison de l'intituler *Labyrinthe*. Mais cela vient d'une fausse idée qu'on a de la nature corporelle aussi bien que de l'espace.

§ 33. **Philalèthe.** L'*idée de Dieu* même nous vient comme les autres, l'idée complexe que nous avons de Dieu étant composée des idées simples que nous recevons de la réflexion et que nous étendons par celle que nous avons de l'infini.

Théophile. Je me rapporte là-dessus à ce que j'ai dit en plusieurs endroits pour faire voir que toutes ces idées, et particulièrement celle de Dieu, sont en nous originairement, et que nous ne faisons qu'y prendre garde, et que celle de l'infini surtout ne se forme point par une extension des idées finies.

§ 37. **Philalèthe.** La plupart des idées simples qui composent nos idées complexes des substances ne sont, à les bien considérer, que des *puissances*, quelque penchant que nous ayons à les prendre pour des *qualités positives*.

Théophile. Je pense que les *puissances* qui ne sont point essentielles à la substance, et qui renferment non pas une *aptitude* seulement, mais encore une certaine *tendance*, sont justement ce qu'on entend ou doit entendre par les *qualités réelles*.

CHAPITRE XXIV.

Des idées collectives des substances.

§ 1. **Philalèthe.** Après les substances *simples*, venons aux *agrégés*. N'est-il point vrai que l'idée de cet amas d'hommes qui compose une armée est aussi bien une seule idée que celle d'un homme?

Théophile. On a raison de dire que cet *agrégé* (*ens per aggregationem*, pour parler école) fait une seule idée, quoique, à proprement parler, cet amas de substances ne forme pas une substance véritablement. C'est un résultat à qui l'âme, par sa perception et par sa pensée, donne son dernier accomplissement d'unité. On peut pourtant dire en quelque façon que c'est quelque chose de substantiel, c'est-à-dire comprenant des substances.

CHAPITRE XXV.

De la relation.

§ 1. **Philalèthe.** Il reste à considérer les idées des relations qui sont les plus minces en réalité. Lorsque l'esprit envisage une chose auprès d'une autre, c'est une relation ou rapport, et les dénominations ou *termes relatifs* qu'on en fait sont comme autant de marques qui servent à porter nos pensées au delà du sujet vers quelque chose qui en soit distinct, et ces deux sont appelées *sujets de la relation* (*relata*).

Théophile. Les relations et les ordres ont quelque chose de l'*être de raison*, quoiqu'ils aient leur fondement dans les choses; car on peut dire que leur réalité, comme celle des vérités éternelles et des possibilités, vient de la suprême raison.

§ 5. **Philalèthe.** Il peut y avoir pourtant un changement de relation sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet. Titius, que je considère aujourd'hui comme père, cesse de l'être demain sans qu'il se fasse aucun changement en lui, par cela seul que son fils vient à mourir.

Théophile. Cela se peut fort bien dire suivant les choses dont on s'aperçoit; quoique dans la rigueur métaphysique il soit vrai qu'il n'y a point de dénomination entièrement extérieure (*denominatio purè extrinseca*), à cause de la connexion réelle de toutes choses.

§ 6. **Philalèthe.** Je pense que la relation n'est qu'entre deux choses.

Théophile. Il y a pourtant des exemples d'une relation entre plusieurs choses à la fois, comme celle de l'ordre ou celle d'un arbre généalogique qui expriment le rang et la connexion de tous les termes ou suppôts; et même une figure comme celle d'un polygone renferme la relation de tous les côtés.

§ 8. **Philalèthe.** Il est bon aussi de considérer que les idées des relations sont souvent plus claires que celles des choses qui sont les sujets de la relation. Ainsi la relation du père est plus claire que celle de l'homme.

Théophile. C'est parce que cette relation est si générale qu'elle peut convenir aussi à d'autres substances. D'ailleurs, comme un

sujet peut avoir du clair et de l'obscur, la relation pourra être fondée dans le clair. Mais si le formel même de la relation enveloppait la connaissance de ce qu'il y a d'obscur dans le sujet, elle participerait de cette obscurité.

§ 10. PHILALÈTHE. Les *termes* qui conduisent *nécessairement* l'esprit à d'autres idées qu'à celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le terme ou mot est appliqué, sont *relatifs*, et les autres sont *absolus*.

THÉOPHILE. On a bien ajouté ce *nécessairement*, et on pourrait ajouter *expressément* ou *d'abord ;* car on peut penser au noir, par exemple, sans penser à sa cause; mais c'est en demeurant dans les bornes d'une connaissance qui se présente d'abord et qui est confuse ou bien distincte, mais incomplète; l'un quand il n'y a point de résolution de l'idée, et l'autre quand on la borne. Autrement il n'y a point de terme si absolu ou si détaché qu'il n'enferme des relations, et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses et même à toutes les autres; de sorte qu'on peut dire que les *termes relatifs* marquent *expressément* le rapport qu'ils contiennent. J'oppose ici l'*absolu* au *relatif*, et c'est dans un autre sens que je l'ai opposé ci-dessus au *borné*.

CHAPITRE XXVI.

De la cause et de l'effet, et de quelques autres relations.

§ 1, 2. PHILALÈTHE. *Cause* est ce qui produit quelque idée simple ou incomplexe; et *effet* est ce qui est produit.

THÉOPHILE. Je vois, monsieur, que vous entendez souvent par idée la réalité objective de l'idée ou la qualité qu'elle représente. Vous ne définissez que la *cause efficiente*, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus. Il faut avouer qu'en disant que *cause efficiente* est ce qui produit, et *effet* ce qui est produit, on ne se sert que de synonymes. Il est vrai que je vous ai entendu dire un peu plus distinctement que *cause* est ce qui *fait* qu'une autre chose commence à exister, quoique ce mot *fait* laisse aussi la principale difficulté en son entier. Mais cela s'expliquera mieux ailleurs.

PHILALÈTHE. Pour toucher encore quelques autres relations, je remarque qu'il y a des termes qu'on emploie pour désigner le temps

qu'on regarde ordinairement comme ne signifiant que des idées positives, qui cependant sont relatifs, comme *jeune*, *vieux*, etc. ; car ils renferment un rapport à la durée ordinaire de la substance à qui on les attribue. Ainsi un homme est appelé jeune à l'âge de 20 ans, et fort jeune à l'âge de 7 ans. Cependant nous appelons vieux un cheval qui a 20 ans et un chien qui en a 7. Mais nous ne disons pas que le soleil et les étoiles, un rubis ou un diamant soient vieux ou jeunes, parce que nous ne connaissons pas les périodes ordinaires de leur durée (§ 5). A l'égard du lieu ou de l'étendue, c'est la même chose, comme lorsqu'on dit qu'une chose est *haute* ou *basse*, *grande* ou *petite*. Ainsi un cheval qui sera grand, selon l'idée d'un Gallois, paraît fort petit à un Flamand : chacun pense aux chevaux qu'on nourrit dans son pays.

Théophile. Ces remarques sont très-bonnes. Il est vrai que nous nous éloignons un peu quelquefois de ce sens, comme lorsque nous disons qu'une chose est vieille en la comparant, non pas avec celle de son espèce, mais avec d'autres espèces. Par exemple, nous disons que le monde ou le soleil est bien vieux. Quelqu'un demanda à Galilei s'il croyait que le soleil fût éternel. Il répondit : *Eterno, nò ; ma ben antico.*

CHAPITRE XXVII.

Ce que c'est qu'identité ou diversité.

§ 1. Philalèthe. Une idée relative des plus importantes est celle de l'*identité* ou de la *diversité*. Nous ne trouvons jamais et ne pouvons concevoir qu'il soit possible que deux choses de la même espèce existent en même temps dans le même lieu. C'est pourquoi, lorsque nous demandons *si une chose est la même ou non*, cela se rapporte toujours à une chose qui, dans un tel temps, existe dans un tel lieu ; d'où il s'ensuit qu'une chose ne peut avoir deux commencements d'existence, ni deux choses un seul commencement par rapport au temps et au lieu.

Théophile. Il faut toujours que, outre la différence du temps et du lieu, il y ait un *principe* interne de distinction ; et, quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblables : ainsi, quoique le temps et le lieu (c'est-à-dire le rapport au dehors) nous servent à

distinguer les choses que nous ne distinguons pas bien par elles-mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi. Le précis de l'*identité* et de la *diversité* ne consiste donc pas dans le temps et dans le lieu, quoiqu'il soit vrai que la diversité des choses est accompagnée de celle du temps ou du lieu, parce qu'ils amènent avec eux des impressions différentes sur la chose; pour ne point dire que c'est plutôt par les choses qu'il faut discerner un lieu ou un temps de l'autre, car d'eux-mêmes ils sont parfaitement semblables, mais aussi ce ne sont pas des substances ou des réalités complètes. La manière de distinguer que vous semblez proposer ici, comme unique dans les choses de même espèce, est fondée sur cette supposition que la pénétration n'est point conforme à la nature. Cette supposition est raisonnable, mais l'expérience même fait voir qu'on n'y est point attaché ici, quand il s'agit de distinction. Nous voyons par exemple deux ombres ou deux rayons de lumière qui se pénètrent, et nous pourrions nous forger un monde imaginaire où les corps en usassent de même. Cependant nous ne laissons pas de distinguer un rayon de l'autre par le train même de leur passage, lors même qu'ils se croisent.

§ 3. PHILALÈTHE. Ce qu'on nomme *principe d'individuation* dans les écoles, où l'on se tourmente si fort pour savoir ce que c'est, consiste dans l'existence même, qui fixe chaque être à un temps particulier, à un lieu incommunicable à deux êtres de la même espèce.

THÉOPHILE. Le *principe d'individuation* revient dans les individus au principe de distinction dont je viens de parler. Si deux *individus* étaient parfaitement semblables et égaux et (en un mot) *indistinguables* par eux-mêmes, il n'y aurait point de principe d'individuation; et même j'ose dire qu'il n'y aurait point de distinction individuelle ou de différents individus à cette condition. C'est pourquoi la notion des atomes est chimérique, et ne vient que des conceptions incomplètes des hommes. Car s'il y avait des atomes, c'est-à-dire des corps parfaitement durs et parfaitement inaltérables ou incapables de changement interne et ne pouvant différer entre eux que de grandeur et de figure, il est manifeste qu'étant possible qu'ils fussent de même figure et grandeur, il y en aurait alors d'indistinguables en soi et qui ne pourraient être discernés que par des dénominations extérieures sans fondement

interne, ce qui est contre les plus grands principes de la raison. Mais la vérité est que tout corps est altérale et même altéré toujours actuellement, en sorte qu'il diffère en lui-même de tout autre. Je me souviens qu'une grande princesse, qui est d'un esprit sublime, dit un jour, en se promenant dans son jardin, qu'elle ne croyait pas qu'il y eût deux feuilles parfaitement semblables. Un gentilhomme d'esprit, qui était de la promenade, crut qu'il serait facile d'en trouver; mais, quoiqu'il en cherchât beaucoup, il fut convaincu par ses yeux qu'on pouvait toujours y remarquer de la différence. On voit par ces considérations, négligées jusqu'ici, combien dans la philosophie on s'est éloigné des notions les plus naturelles, et combien on a été éloigné des grands principes de la vraie métaphysique.

§ 4. PHILALÈTHE. Ce qui constitue l'*unité* (identité) d'une même plante, est d'avoir une telle organisation des parties dans un seul corps qui participe à une commune vie; ce qui dure pendant que la plante subsiste, quoiqu'elle change de parties.

THÉOPHILE. L'organisation ou configuration, sans un principe de vie subsistant que j'appelle monade, ne suffirait pas pour faire demeurer *idem numero* ou le même individu; car la configuration peut demeurer individuellement. Lorsqu'un fer à cheval se change en cuivre dans une eau minérale de la Hongrie, la même figure en espèce demeure, mais non pas le même en *individu*; car le fer se dissout, et le cuivre dont l'eau est imprégnée se précipite, et se met insensiblement à la place. Or la figure est un accident qui ne passe pas d'un sujet à l'autre (*de subjecto in subjectum*). Ainsi il faut dire que les corps organisés, aussi bien que d'autres, ne demeurent les mêmes qu'en apparence, et non pas en parlant à la rigueur. C'est à peu près comme un fleuve qui change toujours d'eau, ou comme le navire de Thésée que les Athéniens réparaient toujours. Mais quant aux substances, qui ont en elles-mêmes une véritable et réelle unité substantielle, à qui puissent appartenir les actions *vitales* proprement dites, et quant aux êtres substantiels, *quæ uno spiritu continentur*, comme parle un ancien jurisconsulte, c'est-à-dire qu'un certain esprit indivisible anime, on a raison de dire qu'elles demeurent parfaitement le *même individu* par cette âme ou cet esprit qui fait le *moi* dans celles qui pensent.

§ 4. **Philalèthe.** Le cas n'est pas fort différent dans les brutes et dans les plantes.

Théophile. Si les végétables et les brutes n'ont point d'âme, leur identité n'est qu'apparente ; mais, s'ils en ont, l'identité individuelle y est véritable, à la rigueur, quoique leurs corps organisés n'en gardent point.

§ 6. **Philalèthe.** Cela montre encore en quoi consiste l'identité du même homme, savoir, en cela seul qu'il jouit de la même vie continuée par des particules de matière qui sont dans un flux perpétuel, mais qui, dans cette succession, sont *vitalement* unies au même corps organisé.

Théophile. Cela se peut entendre dans mon sens. En effet le corps organisé n'est pas le même au delà d'un moment, il n'est qu'équivalent. Et si on ne se rapporte point à l'âme, il n'y aura point la même vie ni union *vitale* non plus. Ainsi cette identité ne serait qu'apparente.

Philalèthe. Quiconque attachera l'*identité de l'homme* à quelque autre chose qu'à un corps bien organisé dans un certain instant, et qui dès lors continue dans cette *organisation vitale* par une succession de diverses particules de matière qui lui sont unies, aura de la peine à faire qu'un embryon et un homme âgé, un fou et un sage soient le même homme, sans qu'il s'ensuive, de cette supposition, qu'il est possible que Seth, Ismaël, Socrate, Pilate, saint Augustin, sont un seul et même homme… ce qui s'accorderait encore plus mal avec les notions de ces philosophes qui reconnaissaient la transmigration, et croyaient que les âmes des hommes peuvent être envoyées, pour punition de leurs déréglements, dans les corps de bêtes ; car je ne crois pas qu'une personne qui serait assurée que l'âme d'Héliogabale existait dans un pourceau voulût dire que ce pourceau était un homme et le même homme qu'Héliogabale.

Théophile. Il y a ici question de nom et question de chose. Quant à la chose, l'identité d'une même substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même âme ; car le corps est dans un flux continuel, et l'âme n'habite pas dans certains atomes affectés à elle, ni dans un petit os indomptable : tel que le *luz* des rabbins. Cependant il n'y a point de *transmigration* par laquelle l'âme quitte entièrement son corps et passe dans un

autre ; elle garde toujours, même dans la mort, un corps organisé, partie du précédent, quoique ce qu'elle garde soit toujours sujet à se dissiper insensiblement et à se réparer, et même à souffrir en certain temps un grand changement. Ainsi, au lieu d'une transmigration de l'âme, il y a transformation, enveloppement ou développement, et enfin fluxion du corps de cette âme. M. Van Helmont le fils croyait que les âmes passent de corps en corps, mais toujours dans leur espèce ; en sorte qu'il y aura toujours le même nombre d'âmes d'une même espèce, et par conséquent le même nombre d'hommes et de loups ; et que les loups, s'ils ont été diminués et extirpés en Angleterre, doivent s'augmenter d'autant ailleurs. Certaines Méditations publiées en France semblaient y aller aussi. Si la transmigration n'est point prise à la rigueur, c'est-à-dire si quelqu'un croyait que les âmes demeurant dans le même corps subtil changent seulement de corps grossier, elle serait possible, même jusqu'au passage de la même âme dans un corps de différente espèce, à la façon des bramines et des pythagoriciens. Mais tout ce qui est possible n'est point conforme pour cela à l'ordre des choses. Cependant la question si, en cas qu'une telle transmigration fût véritable, Caïn, Cham et Ismaël, supposé qu'ils eussent la même âme suivant les rabbins, mériteraient d'être appelés le même homme, n'est que de nom ; et j'ai vu que le célèbre auteur dont vous avez soutenu les opinions le reconnaît et l'explique fort bien (dans le dernier paragraphe de ce chapitre). L'identité de substance y serait ; mais, en cas qu'il n'y eût point de connexion de souvenance entre les différents personnages que la même âme ferait, il n'y aurait pas assez d'*identité morale* pour dire que ce serait une *même personne*. Et si Dieu voulait que l'âme humaine allât dans un corps de pourceau, oubliant l'homme et n'y exerçant point d'actes raisonnables, elle ne constituerait point un homme. Mais si dans le corps de la bête elle avait les pensées d'un homme, et même de l'homme qu'elle animait avant le changement, comme l'âne d'or d'Apulée, quelqu'un ne ferait peut-être point de difficulté de dire que le même Lucius, venu en Thessalie pour voir ses amis, demeura sous la peau de l'âne où Photis l'avait mis malgré elle, et se promena de maître à maître jusqu'à ce que les roses mangées lui rendirent sa forme naturelle.

§ 9. Philalèthe. Je crois de pouvoir avancer hardiment que

qui de nous verrait une créature faite et formée comme soi-même, quoiqu'elle n'eût jamais fait paraître plus de raison qu'un chat ou un perroquet, ne laisserait pas de l'appeler homme; ou que s'il entendait un perroquet discourir raisonnablement et en philosophe, il ne l'appellerait ou ne le croirait que perroquet, et qu'il dirait du premier de ces animaux que c'est un homme grossier, lourd et destitué de raison, et du dernier que c'est un perroquet plein d'esprit et de bon sens.

THÉOPHILE. Je serais plus du même avis sur le second point que sur le premier, quoiqu'il y ait encore là quelque chose à dire. Peu de théologiens seraient assez hardis pour conclure d'abord et absolument au baptême d'un animal de figure humaine mais sans apparence de raison, si on le prenait petit dans le bois, et quelque prêtre de l'Église romaine dirait peut-être conditionnellement, *si tu es un homme je te baptise*; car on ne saurait point s'il est de race humaine et si une âme raisonnable y loge, et ce pourrait être un *orang-outang*, singe fort approchant de l'extérieur de l'homme, tel que celui dont parle Tulpius pour l'avoir vu, et tel que celui dont un savant médecin a publié l'anatomie. Il est sûr, je l'avoue, que l'homme peut devenir aussi stupide qu'un *orang-outang*, mais l'intérieur de l'âme raisonnable y demeurerait malgré la suspension de l'exercice de la raison, comme je l'ai expliqué ci-dessus; ainsi c'est là le point dont on ne saurait juger par les apparences. Quant au second cas, rien n'empêche qu'il y ait des animaux raisonnables d'une espèce différente de la nôtre, comme ces habitants du royaume poétique des oiseaux dans le soleil, où un perroquet, venu de ce monde après sa mort, sauva la vie au voyageur qui lui avait fait du bien ici-bas. Cependant s'il arrivait, comme il arrive dans le pays des *fées* ou de ma mère l'*oie*, qu'un perroquet fût quelque fille de roi transformée et se fît connaître pour telle en parlant, sans doute le père et la mère le caresseraient comme leur fille, qu'ils croiraient avoir, quoique cachée sous cette forme étrangère. Je ne m'opposerais pourtant point à celui qui dirait que, dans l'âne d'or, il est demeuré tant le *soi* ou l'individu, à cause du même esprit immatériel, que Lucius ou la personne, à cause de l'aperception de ce *moi*, mais que ce n'est plus un homme; comme en effet il semble qu'il faut ajouter quelque chose de la figure et constitution du corps à la définition de l'homme, lorsqu'on dit qu'il

est un animal raisonnable; autrement les génies, selon moi, seraient aussi des hommes.

§ 9. PHILALÈTHE. Le mot de *personne* emporte un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, qui se peut considérer soi-même comme le *même*, comme une même chose, qui pense en différents temps et en différents lieux; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions. Et cette connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes, quand elles sont assez distinguées, comme j'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même*. On ne considère pas, dans cette rencontre, si le même *soi* est continué dans la même substance ou dans diverses substances; car puisque la conscience (*consciousness* ou *consciosité*) accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même* et par où il se distingue de toute autre chose pensante, c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même; et aussi loin que cette *conscience* peut s'étendre sur les actions ou sur les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne, et le *soi* est présentement le même qu'il était alors.

THÉOPHILE. Je suis aussi de cette opinion, que la consciosité ou le sentiment du *moi* prouve une identité morale ou personnelle. Et c'est en cela que je distingue l'*incessabilité* de l'âme d'une bête de l'*immortalité* de l'âme de l'homme : l'une et l'autre garde l'*identité physique et réelle;* mais, quant à l'homme, il est conforme aux règles de la divine Providence que l'âme garde encore l'identité morale et qui nous est apparente à nous-mêmes, pour constituer la même personne, capable par conséquent de sentir les châtiments et les récompenses. Il semble que vous tenez, monsieur, que cette identité apparente se pourrait conserver, quand il n'y en aurait point de réelle. Je croirais que cela se pourrait peut-être par la puissance absolue de Dieu; mais, suivant l'ordre des choses, l'identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l'identité réelle à chaque *passage prochain*, accompagné de réflexion ou de sentiment du *moi*, une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement. Si l'homme pouvait n'être que machine et avoir avec cela de la consciosité, il faudrait

être de votre avis, monsieur; mais je tiens que ce cas n'est point possible au moins naturellement. Je ne voudrais point dire non plus que l'*identité personnelle* et même le *soi* ne demeurent point en nous, et que je ne suis point ce *moi* qui ai été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j'ai fait alors. Il suffit, pour trouver l'identité morale par soi-même, qu'il y ait une *moyenne liaison de consciosité* d'un état voisin ou même un peu éloigné à l'autre, quand quelque saut ou intervalle oublié y serait mêlé. Ainsi, si une maladie avait fait une interruption de la continuité de la liaison de consciosité, en sorte que je ne susse point comment je serais devenu dans l'état présent, quoique je me souvinsse des choses plus éloignées, le témoignage des autres pourrait remplir le vide de ma réminiscence. On me pourrait même punir sur ce témoignage, si je venais à faire quelque mal de propos délibéré dans un intervalle que j'eusse oublié un peu après par cette maladie. Et si je venais à oublier toutes les choses passées, que je serais obligé de me laisser enseigner de nouveau jusqu'à mon nom et jusqu'à lire et écrire, je pourrais toujours apprendre des autres ma vie passée dans mon précédent état, comme j'ai gardé mes droits, sans qu'il soit nécessaire de me partager en deux personnes, et de me faire héritier de moi-même. Tout cela suffit pour maintenir l'*identité morale* qui fait la même personne. Il est vrai que si les autres conspiraient à me tromper (comme je pourrais même être trompé par moi-même, par quelque vision, songe ou maladie, croyant que ce que j'ai songé me soit arrivé), l'apparence serait fausse; mais il y a des cas où l'on peut être moralement certain de la vérité sur le rapport d'autrui; et auprès de Dieu, dont la liaison de société avec nous fait le point principal de la moralité, l'erreur ne saurait avoir lieu. Pour ce qui est du *soi*, il sera bon de le distinguer de l'*apparence du soi* et de la consciosité. Le *soi* fait l'*identité réelle* et physique, et l'*apparence du soi*, accompagnée de la vérité, y joint l'identité personnelle. Ainsi, ne voulant point dire que l'identité personnelle ne s'étend pas plus loin que le souvenir, je dirais encore moins que le *soi* ou l'identité physique en dépend. L'identité réelle et personnelle se prouve le plus certainement qu'il se peut en matière de fait par la réflexion présente et immédiate; elle se prouve suffisamment pour l'ordinaire par notre souvenir d'intervalle ou par le témoignage conspirant des autres.

Mais si Dieu changeait extraordinairement l'identité réelle, la personnelle demeurerait, pourvu que l'homme conservât les apparences d'identité, tant les internes (c'est-à-dire de la conscience) que les externes, comme celles qui consistent dans ce qui paraît aux autres. Ainsi la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques y peuvent suppléer. Mais il y a de la difficulté, s'il se trouve contradiction entre ces diverses apparences. La conscience se peut taire comme dans l'oubli; mais si elle disait bien clairement des choses qui fussent contraires aux autres apparences, on serait embarrassé dans la décision et comme suspendu quelquefois entre deux possibilités, celle de l'erreur de notre souvenir et celle de quelque déception dans les apparences externes.

§ 11. PHILALÈTHE. On dira que les membres du corps de chaque homme sont une partie de lui-même, et qu'ainsi, le corps étant dans un flux perpétuel, l'homme ne saurait demeurer le même.

THÉOPHILE. J'aimerais mieux de dire que le *moi* et le *lui* sont sans parties, parce qu'on dit, et avec raison, qu'il se conserve réellement la même substance ou le même *moi* physique. Mais on ne peut point dire, à parler selon l'exacte vérité des choses, que le même tout se conserve lorsqu'une partie se perd. Or ce qui a des parties corporelles ne peut point manquer d'en perdre à tout moment.

§ 13. PHILALÈTHE. La conscience qu'on a de ses actions passées ne pourrait point être transférée d'une substance pensante à l'autre, et il serait certain que la même substance demeure parce que nous nous sentons les mêmes, si cette conscience était une seule et même action individuelle, c'est-à-dire si l'action de réfléchir était la même que l'action sur laquelle on réfléchit en s'en apercevant. Mais, comme ce n'est qu'une représentation actuelle d'une action passée, il reste à prouver comment il n'est pas possible que ce qui n'a jamais été réellement puisse être représenté à l'esprit comme ayant été véritablement.

THÉOPHILE. Un souvenir de quelque intervalle peut tromper; on l'expérimente souvent, et il y a moyen de concevoir une cause naturelle de cette erreur. Mais le souvenir présent ou immédiat, ou le souvenir de ce qui se passait immédiatement auparavant, c'est-

à-dire la conscience ou la réflexion qui accompagne l'action interne, ne saurait tromper naturellement ; autrement on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose, car ce n'est aussi que de l'action passée qu'on le dit en soi, et non pas de l'action même qui le dit. Or, si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait dont on puisse être assuré ; et j'ai déjà dit qu'il peut y avoir de la raison intelligible de l'erreur qui se commet dans les perceptions médiates et externes, mais dans les immédiates internes on n'en saurait trouver, à moins de recourir à la toute-puissance de Dieu.

§ 14. **Philalèthe.** Quant à la question si, la même substance immatérielle restant, il peut y avoir deux personnes distinctes, voici sur quoi elle est fondée : c'est *si le même être immatériel peut être dépouillé de tout sentiment de son existence passée*, et le perdre entièrement sans pouvoir jamais le recouvrer; de sorte que, commençant pour ainsi dire un nouveau compte depuis une nouvelle période, il ait une conscience qui ne puisse s'étendre au delà de ce nouvel état. Tous ceux qui croient la *préexistence des âmes* sont visiblement dans cette pensée. J'ai vu un homme qui était persuadé que son âme avait été l'âme de Socrate; et je puis assurer que dans le poste qu'il a rempli, et qui n'était pas de petite importance, il a passé pour un homme fort raisonnable, et il a paru par ses ouvrages qui ont vu le jour qu'il ne manquait ni d'esprit ni de savoir. Or, les âmes étant indifférentes à l'égard de quelque portion de matière que ce soit, autant que nous le pouvons connaître par leur nature, cette supposition (d'une même âme passant en différents corps) ne renferme aucune absurdité apparente. Cependant celui qui à présent n'a aucun sentiment de quoi que ce soit que Nestor ou Socrate ait jamais fait ou pensé, conçoit-il ou peut-il concevoir qu'il soit la même personne que Nestor ou Socrate? Peut-il prendre part aux actions de ces deux anciens Grecs? peut-il se les attribuer ou penser qu'elles soient plutôt ses propres actions que celles de quelque autre homme qui ait déjà existé? Il n'est pas plus la même personne avec un d'eux que si l'âme qui est présentement en lui avait été créée lorsqu'elle commença d'animer le corps qu'elle a présentement. Cela ne contribuerait pas davantage à le faire la même personne que Nestor, que si quelques-unes des particules de matière qui une fois ont fait partie de Nestor

étaient à présent une partie de cet homme-là; car la même substance immatérielle sans la même conscience ne fait non plus la même personne pour être unie à tel ou à tel corps, que les mêmes particules de matière unies à quelques corps sans une conscience commune peuvent faire la même personne.

THÉOPHILE. Un être immatériel ou un esprit ne peut être dépouillé de toute perception de son existence passée. Il lui reste des impressions de tout ce qui lui est autrefois arrivé, et il a même des pressentiments de tout ce qui lui arrivera; mais ces sentiments sont le plus souvent trop petits pour pouvoir être distinguables et pour qu'on s'en aperçoive, quoiqu'ils puissent peut-être se développer un jour. Cette continuation et liaison de *perceptions* fait le même individu réellement, mais les *aperceptions* (c'est-à-dire lorsqu'on s'aperçoit des sentiments passés) prouvent encore une identité morale et font paraître l'identité réelle. La préexistence des âmes ne nous paraît pas par nos perceptions; mais, si elle était véritable, elle pourrait se faire connaître un jour. Ainsi il n'est point raisonnable que la restitution du souvenir devienne à jamais impossible, les perceptions insensibles (dont j'ai fait voir l'usage en tant d'autres occasions importantes) servant encore ici à en garder les semences. Feu M. Henri Morus, théologien de l'Eglise anglicane, était persuadé de la préexistence, et a écrit pour la soutenir. Feu M. Van Helmont le fils allait plus avant, comme je viens de le dire, et croyait la transmigration des âmes, mais toujours dans des corps d'une même espèce, de sorte que, selon lui, l'âme humaine animait toujours un homme. Il croyait, avec quelques rabbins, le passage de l'âme d'Adam dans le Messie comme dans le nouvel Adam; et je ne sais s'il ne croyait pas avoir été lui-même quelque ancien, tout habile homme qu'il était d'ailleurs. Or, si ce passage des âmes était véritable, au moins de la manière possible que j'ai expliquée ci-dessus (mais qui ne paraît point vraisemblable), c'est-à-dire que les âmes, gardant des corps subtils, passassent tout d'un coup dans d'autres corps grossiers, le même individu subsisterait toujours dans Nestor, dans Socrate et dans quelque moderne, et il pourrait même faire connaître son identité à celui qui pénétrerait assez dans sa nature, à cause des impressions ou caractères qui y resteraient de tout ce que Nestor ou Socrate ont fait, et que quelque génie

assez pénétrant y pourrait lire. Cependant, si l'homme moderne n'avait point de moyen interne ou externe de connaître ce qu'il a été, ce serait, quant à la morale, comme s'il ne l'avait point été. Mais l'apparence est que rien ne se néglige dans le monde, par rapport même à la morale, parce que Dieu en est le monarque, dont le gouvernement est parfait. Les âmes, selon mes hypothèses, ne sont point *indifférentes* à l'égard de quelque portion de matière que ce soit, comme il vous semble; au contraire, elles expriment originairement celles à qui elles sont et doivent être unies par ordre. Ainsi, si elles passaient dans un nouveau corps grossier ou sensible, elles garderaient toujours l'impression de tout ce dont elles ont eu perception dans les vieux, et même il faudrait que le nouveau corps s'en ressentît, de sorte que la continuation individuelle aura toujours ses marques réelles. Mais, quel qu'ait été notre état passé, l'effet qu'il laisse ne saurait nous être toujours *apercevable*. L'habile auteur de l'*Essai sur l'entendement*, dont vous aviez épousé les sentiments, avait remarqué (liv. 2, chap. *de l'Identité*, § 27) qu'une partie de ses suppositions ou fictions du passage des âmes prises pour possibles est fondée sur ce qu'on regarde communément l'esprit non-seulement comme indépendant de la matière, mais aussi comme indifférent à toute sorte de matière. Mais j'espère que ce que je vous ai dit, monsieur, sur ce sujet par-ci par-là, servira à éclaircir ce doute et à faire mieux connaître ce qui se peut naturellement. On voit par là comment les actions d'un ancien appartiendraient à un moderne qui aurait la même âme, quoiqu'il ne s'en aperçût pas. Mais, si l'on venait à la connaître, il s'ensuivrait encore de plus une identité personnelle. Au reste, une portion de matière qui passe d'un corps dans un autre ne fait point le même individu humain, ni ce qu'on appelle *moi*, mais c'est l'âme qui le fait.

§ 16. PHILALÈTHE. Il est cependant vrai que je suis autant intéressé et aussi justement responsable pour une action faite il y a mille ans, qui m'est présentement adjugée par cette conscience (*consciosité* ou *consciousness*) que j'en ai, comme ayant été faite par moi-même, que je le suis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent.

THÉOPHILE. Cette opinion d'avoir fait quelque chose peut tromper dans les actions éloignées. Des gens ont pris pour véri-

table ce qu'ils avaient songé ou ce qu'ils avaient inventé à force de le répéter. Cette fausse opinion peut embarrasser, mais elle ne peut point faire qu'on soit punissable si d'autres n'en conviennent point. De l'autre côté, on peut être responsable de ce qu'on a fait, quand on l'aurait oublié, pourvu que l'action soit vérifiée d'ailleurs

§ 17. PHILALÈTHE. Chacun éprouve tous les jours que, tandis que son petit doigt est compris sous cette conscience, il fait autant *partie de soi-même* (de *lui*) que ce qui y a le plus de part.

THÉOPHILE. J'ai dit (§ 11) pourquoi je ne voudrais point avancer que mon doigt est une partie de *moi;* mais il est vrai qu'il m'appartient et qu'il fait partie de mon corps.

PHILALÈTHE. Ceux qui sont d'un autre sentiment diront que ce petit doigt venant à être séparé du reste du corps, si cette conscience accompagnait le petit doigt et abandonnait le reste du corps, il est évident que le petit doigt serait la *personne*, la *même personne*, et qu'alors le *soi* n'aurait rien à démêler avec le reste du corps.

THÉOPHILE. La nature n'admet point ces fictions, qui sont détruites par le système de l'harmonie ou de la parfaite correspondance de l'âme et du corps.

§ 18. PHILALÈTHE. Il semble pourtant que si le corps continuait de vivre et d'avoir sa conscience particulière, à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, et que cependant l'âme fût dans le doigt, le doigt ne pourrait avouer aucune des actions du reste du corps, et l'on ne pourrait non plus les lui imputer.

THÉOPHILE. Aussi l'âme qui serait dans le doigt n'appartiendrait-elle point à ce corps. J'avoue que si Dieu faisait que les consciosités fussent transférées sur d'autres âmes, il faudrait les traiter selon les notions morales, comme si c'étaient les mêmes; mais ce serait troubler l'ordre des choses sans sujet, et faire un divorce entre l'aperceptible et la vérité, qui se conserve par les perceptions insensibles, lequel ne serait point raisonnable, parce que les perceptions insensibles pour le présent se peuvent développer un jour; car il n'y a rien d'inutile, et l'éternité donne un grand champ aux changements.

§ 20. PHILALÈTHE. Les lois humaines ne punissent pas l'homme fou pour les actions que fait l'homme de sens rassis, ni

l'homme de sens rassis pour ce qu'a fait l'homme fou : par où elles en font deux personnes. C'est ainsi qu'on dit : *il est hors de lui-même.*

Théophile. Les lois menacent de châtier et promettent de récompenser pour empêcher les mauvaises actions et avancer les bonnes. Or un fou peut être tel, que les menaces et les promesses n'opèrent point assez sur lui, la raison n'étant plus la maîtresse; ainsi, à mesure de la faiblesse, la rigueur de la peine doit cesser. De l'autre côté, on veut que le criminel sente l'effet du mal qu'il a fait, afin qu'on craigne davantage de commettre des crimes; mais le fou n'y étant pas assez sensible, on est bien aise d'attendre un bon intervalle pour exécuter la sentence qui le fait punir de ce qu'il a fait de sens rassis. Ainsi ce que font les lois ou les juges dans ces rencontres ne vient point de ce qu'on y conçoit deux personnes.

§ 22. **Philalèthe.** En effet, dans le parti dont je vous représente les sentiments, on se fait cette objection que si un homme qui est ivre, et qui ensuite n'est plus ivre, n'est pas la même personne, on ne le doit point punir pour ce qu'il a fait étant ivre, puisqu'il n'en a plus aucun sentiment. Mais on répond à cela qu'il est tout autant la même personne qu'un homme qui, pendant son sommeil, marche et fait plusieurs autres choses, et qui est responsable de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état.

Théophile. Il y a bien de la différence entre les actions d'un homme ivre et celles d'un vrai et reconnu noctambule. On punit les ivrognes parce qu'ils peuvent éviter l'ivresse et peuvent même avoir quelque souvenir de la peine pendant l'ivresse; mais il n'est pas tant dans le pouvoir des noctambules de s'abstenir de leur promenade nocturne et de ce qu'ils font. Cependant, s'il était vrai qu'en leur donnant bien le fouet sur le fait on pût les faire rester au lit, on aurait droit de le faire; et on n'y manquerait pas aussi, quoique ce fût plutôt un remède qu'un châtiment. En effet on raconte que ce remède a réussi.

Philalèthe. Les lois humaines punissent l'un et l'autre par une justice conforme à la manière dont les hommes connaissent les choses, parce que, dans ces sortes de cas, ils ne sauraient distinguer certainement ce qui est réel de ce qui est contrefait : ainsi l'ignorance n'est pas reçue pour excuse de ce qu'on a fait

étant ivre ou endormi ; le fait est prouvé contre celui qui l'a fait, et l'on ne saurait prouver pour lui le défaut de conscience.

THÉOPHILE. Il ne s'agit pas tant de cela que de ce qu'il faut fairé quand il a été bien vérifié que l'ivre ou le noctambule ont été hors d'eux, comme cela se peut. En ce cas le noctambule ne saurait être considéré que comme un maniaque; mais, comme l'ivresse est volontaire et que la maladie ne l'est pas, on punit l'un plutôt que l'autre.

PHILALÈTHE. Mais, au grand et redoutable jour du jugement, où les secrets de tous les cœurs seront découverts, on a droit de croire que personne n'aura à répondre pour ce qui lui est entièrement inconnu, et que chacun recevra ce qui lui est dû, étant accusé par sa propre conscience.

THÉOPHILE. Je ne sais s'il faudra que la mémoire de l'homme soit exaltée au jour du jugement pour qu'il se souvienne de tout ce qu'il avait oublié, et si la connaissance des autres, et surtout du juste juge qui ne saurait se tromper, ne suffira pas. On pourrait former une fiction, peu convenable à la vérité, mais néanmoins concevable, qui serait qu'un homme, au jour du jugement, crût avoir été méchant, et que le même parût vrai à tous les autres esprits créés qui seraient à portée pour en juger sans que cela fût vrai; pourra-t-on dire que le suprême et juste juge, qui saurait seul le contraire, pourrait damner cette personne et juger contre ce qu'ils font? Cependant il semble que cela suivrait de la notion que vous donniez de la personnalité morale. On dira peut-être que si Dieu juge contre les apparences, il ne sera pas assez glorifié et fera de la peine aux autres; mais on pourra répondre qu'il est lui-même son unique et suprême loi, et qu'en ce cas les autres doivent juger qu'ils se sont trompés.

§ 23. PHILALÈTHE. Si nous pouvions supposer ou que *deux consciences* distinctes et incommunicables agissent tour à tour dans le même corps, l'une constamment pendant le jour et l'autre durant la nuit, ou que la *même conscience* agit par intervalles dans deux corps différents, je demande si, dans le premier cas, l'homme de jour et l'homme de nuit, si j'ose m'exprimer de la sorte, ne seraient pas deux personnes aussi distinctes que Socrate et Platon; et si, dans le second cas, ce ne serait pas une seule personne dans deux corps distincts? Il n'importe point que cette même conscience qui

affecte deux différents corps, et ces consciences qui affectent le même corps en différents temps, appartiennent, l'une à la même substance immatérielle, et les deux autres à deux distinctes substances immatérielles qui introduisent ces diverses consciences dans ces corps-là, puisque l'identité personnelle serait également déterminée par la conscience, soit que cette conscience fût attachée à quelque substance individuelle, immatérielle ou non. De plus, une chose immatérielle qui pense doit quelquefois perdre de vue sa conscience passée, et la rappeler de nouveau. Or, supposez que ces intervalles de mémoire et d'oubli reviennent partout le jour et la nuit, dès là vous avez deux personnes avec le même esprit immatériel; d'où il s'ensuit que le *soi* n'est point déterminé par l'identité ou la diversité de substance, dont on ne peut être assuré, mais seulement par l'identité de la conscience.

Théophile. J'avoue que si toutes les apparences étaient changées et transférées d'un esprit à un autre, ou si Dieu faisait un échange entre deux esprits, donnant le corps visible et les apparences et consciences de l'un à l'autre, l'identité personnelle, au lieu d'être attachée à celle de la substance, suivrait les apparences constantes que la morale humaine doit avoir en vue. Mais ces apparences ne consisteront pas dans les seules consciences, et il faudra que Dieu fasse l'échange non-seulement des aperceptions ou consciences des individus en question, mais aussi des apparences qui se présentent aux autres à l'égard de ces personnes, autrement il y aurait contradiction entre les consciences des uns et le témoignage des autres, ce qui troublerait l'ordre des choses morales. Cependant il faut qu'on m'avoue aussi que le divorce entre le monde insensible et le sensible, c'est-à-dire entre les perceptions insensibles qui demeureraient dans les mêmes substances et les aperceptions qui seraient échangées, serait un miracle, comme lorsqu'on suppose que Dieu fait du vide; car j'ai dit ci-dessus pourquoi cela n'est point conforme à l'ordre naturel. Voici une autre supposition bien plus convenable. Il se peut que dans un autre lieu de l'univers ou dans un autre temps il se trouve un globe qui ne diffère point sensiblement de ce globe de la terre où nous habitons, et que chacun des hommes qui l'habitent ne diffère point sensiblement de chacun de nous qui lui répond. Ainsi il y a à la fois plus de cent millions

de paires de personnes semblables, c'est-à-dire des personnes avec les mêmes apparences et consciences; et Dieu pourrait transférer les esprits, seuls ou avec leur corps, d'un globe dans l'autre sans qu'ils s'en aperçussent. Mais, soit qu'on les transfère ou qu'on les laisse, que dira-t-on de leur personne ou de leur *soi* suivant vos auteurs? Sont-ce deux personnes ou la même, puisque la conscience et les apparences internes et externes des hommes de ces globes ne sauraient faire de distinction? Il est vrai que Dieu et les esprits capables d'envisager les intervalles et rapports externes des temps et des lieux, et même les constitutions internes, insensibles aux hommes des deux globes, pourraient les discerner; mais, selon vos hypothèses, la seule consciosité discernant les personnes sans qu'il faille se mettre en peine de l'identité ou diversité réelle de la substance ou même de ce qui paraîtrait aux autres, comment s'empêcher de dire que ces deux personnes, qui sont en même temps dans ces deux globes ressemblantes, mais éloignées l'une de l'autre d'une distance inexprimable, ne sont qu'une seule et même personne; ce qui est pourtant une absurdité manifeste? Au reste, parlant de ce qui se peut naturellement, les deux globes semblables et les deux âmes semblables des deux globes ne le demeureraient que pour un temps; car, puisqu'il y a une diversité individuelle, il faut que cette différence consiste au moins dans les constitutions insensibles qui se doivent développer dans la suite des temps.

§ 26. PHILALÈTHE. Supposons un homme puni présentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie et dont on ne puisse lui faire avoir absolument aucune conscience; quelle différence y a-t-il entre un tel traitement et celui qu'on lui ferait en le créant misérable?

THÉOPHILE. Les platoniciens, les origénistes, quelques Hébreux et autres défenseurs de la préexistence des âmes, ont cru que les âmes de ce monde étaient mises dans des corps imparfaits, afin de souffrir pour les crimes commis dans un monde précédent. Mais il est vrai que si on n'en sait point ni n'en apprendra jamais la vérité ni par le rappel de sa mémoire, ni par quelques traces, ni par la connaissance d'autrui, on ne pourra point l'appeler un châtiment selon les notions ordinaires. Il y a pourtant quelque lieu de douter, en parlant des châtiments en général, s'il est absolument nécessaire que ceux qui souffrent en apprennent eux-mêmes un jour la raison.

et s'il ne suffirait pas bien souvent que d'autres esprits plus informés y trouvassent matière de glorifier la justice divine. Cependant il est plus vraisemblable que les souffrants en sauront le pourquoi, au moins en général.

§ 29. PHILALÈTHE. Peut-être qu'au bout du compte vous pourriez vous accorder avec mon auteur, qui conclut son chapitre de l'identité en disant que la question, si le même homme demeure, est une question de nom, selon qu'on entend par l'homme ou le seul esprit raisonnable, ou le seul corps de cette forme qui s'appelle *humaine*, ou enfin l'esprit uni à un tel corps. Au premier cas, l'esprit séparé (au moins du corps grossier) sera encore l'homme; au second, un orang-outang, parfaitement semblable à nous, la raison exceptée, serait un homme; et si l'homme était privé de son âme raisonnable et recevait une âme de bête, il demeurerait le même homme; au troisième cas, il faut que l'un et l'autre demeure avec la même union, le même esprit et le même corps en partie, ou du moins l'équivalent, quant à la forme corporelle sensible. Ainsi on pourrait demeurer le même être physiquement ou moralement, c'est-à-dire la même personne, sans demeurer homme, en cas qu'on considère cette figure comme essentielle à l'homme suivant ce dernier sens.

THÉOPHILE. J'avoue qu'en cela il y a question de nom, et, dans le troisième sens, c'est comme le même animal est tantôt chenille ou ver à soie, et tantôt papillon, et comme quelques-uns se sont imaginé que les anges de ce monde ont été hommes dans un monde passé. Mais nous nous sommes attachés dans cette conférence à des discussions plus importantes que celles de la signification des mots. Je vous ai montré la source de la vraie identité physique; j'ai fait voir que la morale n'y contredit pas, non plus que le souvenir; qu'elles ne sauraient toujours marquer l'identité physique à la personne même dont il s'agit, ni à celles qui sont en commerce avec elle, mais que cependant elles ne contredisent jamais à l'identité physique et ne font jamais un divorce avec elle; qu'il y a toujours des esprits créés qui connaissent ou peuvent connaître ce qui en est, mais qu'il y a lieu de juger que ce qu'il y a d'indifférent à l'égard des personnes mêmes ne peut l'être que pour un temps.

CHAPITRE XXVIII.

De quelques autres relations, et surtout des relations morales.

§ 1. Philalèthe. Outre les relations fondées sur le temps, le lieu et la causalité, dont nous venons de nous entretenir, il y en a une infinité d'autres dont je vais proposer quelques-unes. Toute idée simple, capable de parties et de degrés, fournit une occasion de comparer les sujets où elle se trouve, par exemple l'idée du plus (ou moins ou également) blanc. Cette relation peut être appelée *proportionnelle*.

Théophile. Il y a pourtant un excès sans proportion; et c'est à l'égard d'une *grandeur* que j'appelle *imparfaite*, comme lorsqu'on dit que l'angle que le rayon fait à l'arc de son cercle est moindre que le droit : car il n'est point possible qu'il y ait une proportion entre ces deux angles, ou entre l'un d'eux et leur différence, qui est l'angle de contingence.

§ 2. Philalèthe. Une autre occasion de comparer est fournie par les circonstances de l'origine, qui fondent des relations de père et enfant, frères, cousins, compatriotes. Chez nous on ne s'avise guère de dire : Ce taureau est le grand-père d'un tel veau, ou ces deux pigeons sont cousins germains, car les langues sont proportionnées à l'usage. Mais il y a des pays où les hommes, moins curieux de leur propre généalogie que de celle de leurs chevaux, n'ont pas seulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais aussi pour leurs différents degrés de parentage.

Théophile. On peut joindre encore l'idée et les noms de famille à ceux du parentage. Il est vrai qu'on ne remarque point que sous l'empire de Charlemagne, et assez longtemps avant ou après, il y ait eu des noms de famille en Allemagne, en France et en Lombardie. Il n'y a pas encore longtemps qu'il y a eu des familles (même nobles) dans le septentrion qui n'avaient point de nom, et où l'on ne reconnaissait un homme, dans son lieu natal, qu'en nommant son nom et celui de son père; et ailleurs (quand il se transplantait) en joignant au sien le nom du lieu d'où il venait. Les Arabes et les Turcomans en usent encore de même (je crois), n'ayant guère de noms de famille particuliers, et se contentant de

nommer le père et grand-père, etc., de quelqu'un; et ils font le même honneur à leurs chevaux de prix, qu'ils nomment par nom propre et nom de père, et même au delà. C'est ainsi qu'on parlait des chevaux que le grand-seigneur des Turcs avait envoyés à l'empereur après la paix de Carlowitz; et le feu comte d'Oldenburg, dernier de sa branche, dont les haras étaient fameux, et qui a vécu fort longtemps, avait des arbres généalogiques de ses chevaux, de sorte qu'ils pouvaient faire preuve de *noblesse* et allaient jusqu'à avoir des portraits de leurs ancêtres (*imagines majorum*), ce qui était tant recherché chez les Romains. Mais, pour revenir aux hommes, il y a chez les Arabes et les Tartares des noms de *tribus* qui sont comme de grandes familles qui se sont fort amplifiées par la succession des temps. Et ces noms sont pris ou du progéniteur, comme du temps de Moïse, ou du lieu d'habitation, ou de quelque autre circonstance. M. Worsley, voyageur curieux, qui s'est informé de l'état présent de l'Arabie déserte, où il a été quelque temps, assure que dans tout le pays entre l'Égypte et la Palestine, et où Moïse a passé, il n'y a aujourd'hui que trois tribus, qui peuvent aller ensemble à 5,000 hommes, et qu'une de ces tribus s'appelle *sali*, du progéniteur (comme je crois) dont la postérité honore le tombeau comme celui d'un saint, en y prenant de la poussière que les Arabes mettent sur leur tête et sur celle de leurs chameaux. Au reste *consanguinité* est, quand il y a une origine commune de ceux dont on considère la relation; mais on pourrait dire qu'il y a *alliance* ou *affinité* entre deux personnes, quand ils peuvent avoir consanguinité avec une même personne sans qu'il y en ait pour cela entre eux : ce qui se fait par l'intervention des mariages. Mais comme on n'a point coutume de dire qu'il y a affinité entre mari et femme, quoique leur mariage soit cause de l'affinité par rapport à d'autres personnes, il vaudrait peut-être mieux de dire qu'*affinité* est entre ceux qui auraient consanguinité entre eux, si mari et femme étaient pris pour une même personne.

§ 3. PHILALÈTHE. Le fondement d'un *rapport* est quelquefois un droit moral, comme le rapport d'un général d'armée ou d'un citoyen. Ces *relations*, dépendant des accords que les hommes ont faits entre eux, sont *volontaires* ou d'*institution*, que l'on peut distinguer des *naturelles*. Quelquefois les deux corrélatifs ont chacun son nom, comme patron et client, général et soldat. Mais on

n'en a pas toujours, comme par exemple on n'en a point pour ceux qui ont rapport au chancelier.

Théophile. Il y a quelquefois des *relations naturelles* que les hommes ont revêtues et enrichies de quelques relations *morales*, comme par exemple les enfants ont droit de prétendre à la portion légitime de la succession de leurs pères ou mères; les personnes jeunes ont certaines sujétions, et les âgées ont certaines immunités. Cependant il arrive aussi qu'on prend pour des relations naturelles celles qui ne le sont pas, comme lorsque les lois disent que le père est celui qui a fait des noces avec la mère dans le temps qui fait que l'enfant lui peut être attribué; et cette substitution de l'*institutif* à la place du *naturel* n'est que *présomption* quelquefois, c'est-à-dire jugement, qui fait passer pour vrai ce qui peut-être ne l'est pas, tant qu'on n'en prouve point la fausseté. Et c'est ainsi que la maxime : *Pater is est quem nuptiæ demonstrant*, est prise dans le droit romain et chez la plupart des peuples où elle est reçue. Mais on m'a dit qu'en Angleterre il ne sert de rien de prouver son *alibi*, pourvu qu'on ait été dans un des trois royaumes; de sorte que la présomption alors se change en *fiction*, ou en ce que quelques docteurs appellent *præsumptionem juris* et *de jure*.

§ 4. **Philalèthe.** *Relation morale* est la convenance ou disconvenance qui se trouve entre les actions volontaires des hommes, et une règle qui fait qu'on juge si elles sont *moralement bonnes ou mauvaises* (§ 5); et le *bien moral* ou le *mal moral* est la conformité ou l'opposition qui se trouve entre les actions volontaires et une certaine loi, ce qui nous attire du bien ou du mal (physique) par la volonté et puissance du législateur (ou de celui qui veut maintenir la loi), et c'est ce que nous appelons *récompense* et *punition*.

Théophile. Il est permis à des auteurs aussi habiles que celui dont vous représentez les sentiments, monsieur, d'accommoder les termes comme ils le jugent à propos. Mais il est vrai aussi que, suivant cette notion, une même action serait moralement bonne et moralement mauvaise en même temps sous de différents législateurs, tout comme notre habile auteur prenait la vertu ci-dessus pour ce qui est loué, et, par conséquent, une même action serait vertueuse ou non selon les opinions des hommes. Or, cela n'étant pas le sens ordinaire qu'on donne aux actions moralement bonnes

et vertueuses, j'aimerais mieux, pour moi, prendre pour la mesure du bien moral et de la vertu la règle invariable de la raison que Dieu s'est chargé de maintenir. Aussi peut-on être assuré que par son moyen tout bien moral devient physique, ou, comme parlaient les anciens, tout honnête est utile; au lieu que, pour exprimer la notion de l'auteur, il faudrait dire que le bien ou le mal moral est un bien ou un mal d'imposition ou *institutif*, que celui qui a le pouvoir en main tâche de faire suivre ou éviter par les peines ou récompenses. Le bon est que ce qui est de l'institution générale de Dieu est conforme à la nature ou à la raison.

§ 7. PHILALÈTHE. Il y a trois sortes de *lois* : la loi *divine*, la loi *civile*, et la loi d'*opinion* ou de *réputation*. La première est la règle des *péchés* ou des *devoirs*; la seconde, des *actions criminelles* ou *innocentes*; la troisième, des *vertus* ou des *vices*.

THÉOPHILE. Selon le sens ordinaire des termes, les *vertus* et les *vices* ne diffèrent des *devoirs* et des *péchés* que comme les *habitudes* diffèrent des *actions*, et on ne prend point la vertu et le vice pour quelque chose qui dépende de l'opinion. Un grand péché est appelé un *crime*, et on n'oppose point l'*innocent* au *criminel*, mais au *coupable*. La loi *divine* est de deux sortes, naturelle et positive. La *loi civile* est positive. La *loi de réputation* ne mérite le nom de loi qu'improprement, ou est comprise sous la loi naturelle : comme si je disais la loi de la santé, la loi du ménage, lorsque les actions attirent naturellement quelque bien ou quelque mal, comme l'approbation d'autrui, la santé, le gain.

§ 10. PHILALÈTHE. On prétend en effet par tout le monde que les mots de *vertu* et de *vice* signifient des actions bonnes et mauvaises de leur nature; et tant qu'ils sont réellement appliqués en ce sens, la vertu convient parfaitement avec la loi divine (naturelle). Mais, quelles que soient les prétentions des hommes, il est visible que ces noms, considérés dans les applications particulières, sont constamment et uniquement attribués à telles ou telles actions qui, dans chaque pays ou dans chaque société, sont réputées honorables ou honteuses : autrement les hommes se condamneraient eux-mêmes. Ainsi la mesure de ce qu'on appelle vertu et vice est cette approbation ou ce mépris, cette estime ou ce blâme, qui se forme par un secret ou tacite consentement. Car, quoique les hommes réunis en sociétés politiques aient résigné entre les mains

du public la disposition de toutes les forces, en sorte qu'ils ne peuvent point les employer contre leurs concitoyens au delà de ce qui est permis par la loi, ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal, d'approuver ou de désapprouver.

THÉOPHILE. Si l'habile auteur qui s'explique ainsi avec vous, monsieur, déclarait qu'il lui a plu d'assigner cette présente définition arbitraire nominale aux noms de vertu et de vice, on pourrait dire seulement qu'il lui est permis en théorie pour la commodité de s'exprimer, faute peut-être d'autres termes; mais on sera obligé d'ajouter que cette signification n'est point conforme à l'usage ni même utile à l'édification, et qu'elle sonnerait mal dans les oreilles de bien des gens, si quelqu'un la voulait introduire dans la pratique de la vie et de la conversation, comme cet auteur semble reconnaître lui-même dans la préface. Mais c'est aller plus avant ici; et quoique vous avouiez que les hommes prétendent parler de ce qui est naturellement vertueux ou vicieux selon des lois immuables, vous prétendez qu'en effet ils n'entendent parler que de ce qui dépend de l'opinion. Mais il me semble que par la même raison on pourrait encore soutenir que la vérité et la raison, et tout ce qu'on pourra nommer de plus réel, dépend de l'opinion, parce que les hommes se trompent lorsqu'ils en jugent. Ne vaut-il donc pas mieux à tous égards de dire que les hommes entendent par la vertu, comme par la vérité, ce qui est conforme à la nature; mais qu'ils se trompent souvent dans l'application; outre qu'ils se trompent moins qu'on ne pense? car ce qu'ils louent le mérite ordinairement à certains égards. La vertu de boire, c'est-à-dire de bien supporter le vin, est un avantage qui servait à Bonosus à se concilier les barbares et à tirer d'eux leurs secrets. Les forces nocturnes d'Hercule, en quoi le même Bonosus prétendait lui ressembler, n'étaient pas moins une perfection. La subtilité des larrons était louée chez les Lacédémoniens, et ce n'est pas l'adresse, mais l'usage qu'on en fait mal à propos, qui est blâmable, et ceux qu'on roue en pleine paix pourraient servir quelquefois d'excellents partisans en temps de guerre. Ainsi tout cela dépend de l'application et du bon ou mauvais usage des avantages qu'on possède. Il est vrai aussi très-souvent, et ne doit pas être pris pour une chose fort étrange, que les hommes se condamnent eux-mêmes, comme lorsqu'ils font ce qu'ils blâment dans les autres; et il y a souvent une

contradiction entre les actions et les paroles qui scandalise le public, lorsque ce que fait et que défend un magistrat ou prédicateur saute aux yeux de tout le monde.

§ 12. PHILALÈTHE. En tout lieu, ce qui passe pour vertu est cela même qu'on juge digne de louange. La vertu et la louange sont souvent désignées par le même nom. *Sunt hic etiam sua præmia laudi*, dit Virgile (*Æneid.* lib. 1, vers. 491); et Cicéron : *Nihil habet natura præstantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus* (*Quæst. Tuscul.* lib. 2, cap. 20); et il ajoute un peu après : *Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo.*

THÉOPHILE. Il est vrai que les anciens ont désigné la *vertu* par le nom de l'*honnête*, comme lorsqu'ils ont loué *incoctum generoso pectus honesto*. Et il est vrai aussi que l'honnête a son nom de l'honneur ou de la louange. Mais cela veut dire, non pas que la vertu est ce qu'on loue, mais qu'elle est ce qui est digne de louange; et c'est ce qui dépend de la vérité, et non pas de l'opinion.

PHILALÈTHE. Plusieurs ne pensent point sérieusement à la *loi de Dieu* ou espèrent qu'ils se réconcilieront un jour avec celui qui en est l'auteur ; et à l'égard de la *loi de l'État*, ils se flattent de l'impunité. Mais on ne pense point que celui qui fait quelque chose de contraire aux opinions de ceux qu'il fréquente, et à qui il veut se rendre recommandable, puisse éviter la peine de leur censure et de leur dédain. Personne à qui il peut rester quelque sentiment de sa propre nature ne peut vivre en société constamment méprisé, et c'est la force de la *loi de la réputation*.

THÉOPHILE. J'ai déjà dit que ce n'est pas tant la peine d'une loi qu'une peine naturelle que l'action s'attire d'elle-même. Il est vrai cependant que bien des gens ne s'en soucient guère, parce que ordinairement s'ils sont méprisés des uns à cause de quelque action blâmée, ils trouvent des complices ou au moins des partisans qui ne les méprisent point s'ils sont tant soit peu recommandables par quelque autre côté. On oublie même les actions les plus infâmes, et souvent il suffit d'être hardi et effronté, comme ce Phormion de Térence, pour que tout passe. Si l'*excommunication* faisait naître un véritable mépris constant et général, elle aurait la force de cette loi dont parle notre auteur : et elle avait en effet cette force chez les premiers chrétiens, et leur tenait lieu de juridiction, dont ils man-

quaient pour punir les coupables, à peu près comme les artisans maintiennent certaines coutumes entre eux malgré les lois, par le mépris qu'ils témoignent pour ceux qui ne les observent point; et c'est ce qui a maintenu aussi les duels contre les ordonnances. Il serait à souhaiter que le public s'accordât avec soi-même et avec la raison dans les louanges et dans les blâmes, et que les grands surtout ne protégeassent point les méchants en riant des mauvaises actions, où il semble le plus souvent que ce n'est pas celui qui les a faites, mais celui qui en a souffert qui est puni par le mépris et tourné en ridicule. On verra aussi généralement que les hommes méprisent non pas tant le vice que la faiblesse et le malheur. Ainsi la loi de la réputation aurait besoin d'être bien réformée et aussi d'être mieux observée.

§ 19. PHILALÈTHE. Avant que de quitter la considération des rapports, je remarquerai que nous avons ordinairement une notion aussi claire ou plus claire de la *relation* que de son *fondement*. Si je croyais que Sempronia a pris Titus de dessous un chou, comme on a coutume de dire aux petits enfants, et qu'ensuite elle a eu Caïus de la même manière, j'aurais une notion aussi claire de la relation de *frère* entre Titus et Caïus que si j'avais tout le savoir des sages-femmes.

THÉOPHILE. Cependant comme on disait un jour à un enfant que son petit frère, qui venait de naître, avait été tiré d'un puits (réponse dont on se sert en Allemagne pour satisfaire la curiosité des enfants sur cet article), l'enfant répliqua qu'il s'étonnait qu'on ne le rejetât pas dans le même puits quand il criait tant et incommodait la mère. C'est que cette explication ne lui faisait point connaître aucune raison de l'amour que la mère témoignait pour l'enfant. On peut donc dire que ceux qui ne savent point le fondement des relations n'en ont que ce que j'appelle des pensées sourdes en partie et insuffisantes, quoique ces pensées puissent suffire à certains égards et en certaines occasions.

CHAPITRE XXIX.

Des idées claires et obscures, distinctes et confuses.

§ 2. PHILALÈTHE. Venons maintenant à quelques différences des

idées. Nos *idées simples* sont *claires* lorsqu'elles sont telles que les objets mêmes d'où on les reçoit les représentent ou peuvent les représenter avec toutes les circonstances requises à une sensation ou perception bien ordonnée. Lorsque la mémoire les conserve de cette manière, ce sont, en ce cas-là, des idées claires ; et autant qu'il leur manque de cette exactitude originale, ou qu'elles ont perdu pour ainsi dire de leur première fraîcheur, et qu'elles sont comme ternies et flétries par le temps, autant sont-elles obscures. Les *idées complexes* sont *claires* quand les simples qui les composent sont claires et que le nombre et l'ordre de ces idées simples est fixé.

Théophile. Dans un petit discours sur les idées vraies ou fausses, claires ou obscures, distinctes ou confuses, inséré dans les *Actes de Leipsick*, l'an 1684, j'ai donné une définition des *idées claires* commune aux simples et aux composées, et qui rend raison de ce qu'on en dit ici. Je dis donc qu'une idée est *claire* lorsqu'elle suffit pour reconnaître la chose et pour la distinguer : comme lorsque j'ai une idée bien claire d'une couleur je ne prendrai pas une autre pour celle que je demande ; et si j'ai une idée claire d'une plante, je la discernerai parmi d'autres voisines : sans cela l'*idée est obscure*. Je crois que nous n'en avons guère de parfaitement claires sur les choses sensibles. Il y a des couleurs qui s'approchent de telle sorte qu'on ne saurait les discerner par mémoire, et cependant on les discernera quelquefois l'une étant mise près de l'autre. Et lorsque nous croyons avoir bien décrit une plante, on en pourra apporter une des Indes qui aura tout ce que nous aurons mis dans notre description et qui ne laissera pas de se faire connaître d'espèce différente ; ainsi nous ne pourrons jamais déterminer parfaitement *species infimas*, ou les dernières espèces.

§ 4. Philalèthe. Comme une *idée claire* est celle dont l'esprit a une pleine et évidente perception, telle qu'elle est, quand il la reçoit d'un objet extérieur qui opère dûment sur un organe bien disposé ; de même une *idée distincte* est celle où l'esprit aperçoit une différence qui la distingue de toute autre idée, et une *idée confuse* est celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre de qui elle doit être différente.

Théophile. Suivant cette notion que vous donnez de l'*idée distincte*, je ne vois point le moyen de la distinguer de l'*idée claire*.

C'est pourquoi j'ai coutume de suivre ici le langage de M. Descartes, chez qui une idée pourra être claire et confuse en même temps : et telles sont les idées des qualités sensibles affectées aux organes, comme celle de la couleur ou de la chaleur. Elles sont claires, car on les reconnaît et on les discerne aisément les unes des autres; mais elles ne sont point distinctes, parce qu'on ne distingue pas ce qu'elles renferment; ainsi on n'en saurait donner la définition. On ne les fait connaître que par des exemples; et au reste il faut dire que c'est un *je ne sais quoi*, jusqu'à ce qu'on en déchiffre la contexture. Ainsi, quoique selon nous les idées distinctes distinguent l'objet d'un autre, néanmoins, comme les claires mais confuses en elles-mêmes le font aussi, nous nommons distinctes non pas toutes celles qui sont bien distinguantes ou qui distinguent les objets, mais celles qui sont bien distinguées, c'est-à-dire qui sont distinctes en elles-mêmes et distinguent dans l'objet les marques qui le font connaître, ce qui en donne l'analyse ou définition; autrement nous les appelons *confuses*. Et, dans ce sens, la confusion qui règne dans les idées pourra être exempte de blâme, étant une imperfection de notre nature; car nous ne saurions discerner les causes, par exemple, des odeurs et des saveurs, ni ce que renferment ces qualités. Cette confusion pourtant pourra être blâmable lorsqu'il est important et en mon pouvoir d'avoir des idées distinctes, comme par exemple si je prenais de l'or sophistique pour du véritable, faute de faire les essais nécessaires qui contiennent les marques du bon or.

§ 5. PHILALÈTHE. Mais l'on dira qu'il n'y a point d'idée confuse (ou plutôt obscure), suivant votre sens; car elle ne peut être que telle qu'elle est aperçue par l'esprit, et cela la distingue suffisamment de toutes les autres. — § 6. Et pour lever cette difficulté, il faut savoir que le défaut des idées se rapporte aux noms; et ce qui la rend fautive, c'est lorsqu'elle peut aussi bien être désignée par un autre nom que par celui dont on s'est servi pour l'exprimer.

THÉOPHILE. Il me semble qu'on ne doit point faire dépendre cela des noms. Alexandre le Grand avait vu, dit-on, une plante en songe comme bonne pour guérir Lysimachus, qui fut depuis appelée *lysimachia*, parce qu'elle guérit effectivement cet ami du roi. Lorsque Alexandre se fit apporter quantité de plantes, parmi lesquelles il reconnut celle qu'il avait vue en songe, si par mal-

heur il n'avait point eu d'idée suffisante pour la reconnaître, et qu'il eût eu besoin d'un Daniel, comme Nabuchodonosor, pour se faire retracer son songe même, il est manifeste que celle qu'il en aurait eue aurait été *obscure* et imparfaite (car c'est ainsi que j'aimerais mieux l'appeler que *confuse*) : non pas faute d'application juste à quelque nom, car il n'y en avait point; mais faute d'application à la chose, c'est-à-dire à la plante qui devait guérir. En ce cas, Alexandre se serait souvenu de certaines circonstances, mais il aurait été en doute sur d'autres; et le nom nous servant pour désigner quelque chose, cela fait que lorsqu'on manque dans l'application aux noms, on manque ordinairement à l'égard de la chose qu'on se promet de ce nom.

§ 7. PHILALÈTHE. Comme les idées composées sont les plus sujettes à cette imperfection, elle peut venir de ce que l'idée est composée d'un trop petit nombre d'idées simples, comme est, par exemple, l'idée d'une bête qui a la peau tachetée, qui est trop générale, et qui ne suffit point à distinguer le lynx, le léopard ou la panthère , qu'on distingue pourtant par des noms particuliers.

THÉOPHILE. Quand nous serions dans l'état où était Adam avant que d'avoir donné des noms aux animaux, ce défaut ne laisserait pas d'avoir lieu; car, supposé qu'on sût que parmi les bêtes tachetées il y en a une qui a la vue extraordinairement pénétrante, mais qu'on ne sût point si c'est un tigre ou lynx ou une autre espèce, c'est une imperfection de ne pouvoir point la distinguer. Ainsi il ne s'agit pas tant de nom que de ce qui y peut donner sujet et qui rend l'animal digne d'une dénomination particulière. Il paraît aussi par là que l'idée d'une bête tachetée est bonne en elle-même et sans confusion et obscurité lorsqu'elle ne doit servir que de genre; mais lorsque, jointe à quelque autre idée dont on ne se souvient pas assez, elle doit désigner l'espèce, l'idée qui en est composée est obscure et imparfaite.

§ 8. PHILALÈTHE. Il y a un défaut opposé lorsque les idées simples qui forment l'idée composée sont en nombre suffisant, mais trop confondues et embrouillées, comme il y a des tableaux qui paraissent aussi confus que s'ils ne devaient être que la représentation du ciel couvert de nuages : auquel cas aussi on ne dirait point qu'il y a de la confusion non plus que si c'était un autre tableau fait pour imiter celui-là; mais, lorsqu'on dit que ce tableau

doit faire voir un portrait, on aura raison de dire qu'il est confus, parce qu'on ne saurait dire si c'est celui d'un homme, ou d'un singe, ou d'un poisson ; cependant il se peut que lorsqu'on le regarde dans un miroir cylindrique la confusion disparaisse, et que l'on voie que c'est un Jules César. Ainsi aucune des peintures mentales (si j'ose m'exprimer ainsi) ne peut être appelée confuse, de quelque manière que ses parties soient jointes ensemble ; car, quelles que soient ces peintures, elles peuvent être distinguées évidemment de toute autre, jusqu'à ce qu'elles soient rangées sous quelque *nom* ordinaire auquel on ne saurait voir qu'elles appartiennent plutôt qu'à quelque autre *nom* d'une signification différente.

Théophile. Ce tableau, dont on voit distinctement les parties sans en remarquer le résultat qu'en le regardant d'une certaine manière, ressemble à l'idée d'un tas de pierres qui est véritablement confuse, non-seulement dans votre sens, mais aussi dans le mien, jusqu'à ce qu'on en ait *distinctement* conçu le nombre et d'autres propriétés. S'il y en avait trente-six, par exemple, on ne connaîtra pas, à les voir entassées ensemble sans être arrangées, qu'elles peuvent donner un triangle ou bien un carré, comme elles le peuvent en effet, parce que trente-six est un nombre carré et aussi un nombre triangulaire. C'est ainsi qu'en regardant une figure de mille côtés, on n'en aura qu'une idée confuse, jusqu'à ce qu'on sache le nombre des côtés qui est le cube de dix. Il ne s'agit donc point des noms, mais des *propriétés distinctes* qui se doivent trouver dans l'idée lorsqu'on en aura démêlé la confusion. Et il est difficile quelquefois d'en trouver la clef ou la manière de regarder d'un certain point ou par l'entremise d'un certain miroir ou verre pour voir le but de celui qui a fait la chose.

§ 9. Philalèthe. On ne saurait point nier qu'il n'y ait encore un troisième défaut dans les idées, qui dépend véritablement du mauvais usage des noms : c'est quand nos idées sont incertaines ou indéterminées. Ainsi l'on peut voir tous les jours des gens qui, ne faisant pas difficulté de se servir des mots usités dans leur langue maternelle avant que d'en avoir appris la signification précise, changent l'idée qu'ils y attachent presque aussi souvent qu'ils les font entrer dans leurs discours. — § 10. Ainsi l'on voit combien les noms contribuent à cette dénomination d'idées distinctes

et confuses ; et, sans la considération des noms distincts pris pour des signes des choses distinctes, il sera bien malaisé de dire ce que c'est qu'une idée *confuse*.

THÉOPHILE. Je viens pourtant de l'expliquer sans considérer les noms, soit dans le cas où la *confusion* est prise, avec vous, pour ce que j'appelle *obscurité ;* soit dans celui où elle est prise, dans mon sens, pour le défaut de l'analyse de la notion qu'on a. Et j'ai montré aussi que toute idée obscure est en effet indéterminée et incertaine, comme dans l'exemple de la bête tachetée qu'on a vu, où l'on sait qu'il faut joindre encore quelque chose à cette notion générale sans s'en souvenir clairement ; de sorte que le premier et le troisième défaut que vous avez spécifiés reviennent à la même chose. Il est cependant très-vrai que l'abus des mots est une grande source d'erreurs, car il en arrive une manière d'erreur de calcul ; comme si en calculant on ne marquait pas bien la place du jeton, ou si l'on écrivait si mal les notes numérales qu'on ne pût point discerner un 2 d'un 7, ou si on les omettait ou échangeait par mégarde. Cet abus des mots consiste ou à n'y point attacher des idées du tout, ou à en attacher une imparfaite dont une partie est vide et demeure pour ainsi dire en blanc ; et en ces deux cas il y a quelque chose de vide et de *sourd* dans la pensée, qui n'est rempli que par le nom ; ou enfin le défaut est d'attacher au mot des idées différentes, soit qu'on soit incertain lequel doit être choisi, ce qui fait l'idée obscure aussi bien que lorsqu'une partie en est sourde, soit qu'on les choisisse tour à tour et qu'on se serve tantôt de l'une, tantôt de l'autre, pour le sens du même mot dans un même raisonnement, d'une manière capable de causer de l'erreur, sans considérer que ces idées ne s'accordent point. Ainsi la pensée incertaine est ou vide et sans idée, ou flottante entre plus d'une idée. Ce qui nuit, soit qu'on veuille donner au mot un certain sens répondant ou à celui dont nous nous sommes déjà servis ou à celui dont se servent les autres, surtout dans le langage ordinaire commun à tous ou commun aux gens du métier. Et de là naissent une infinité de disputes vagues et vaines dans la conversation, dans les auditoires et dans les livres, qu'on veut vider quelquefois par des *distinctions*, mais qui le plus souvent ne servent qu'à embrouiller davantage en mettant à la place d'un terme vague et obscur d'autres termes encore plus

vagues et plus obscurs, comme font souvent ceux que les philosophes emploient dans leurs distinctions sans en avoir de bonnes définitions.

§ 12. **Philalèthe.** S'il y a quelque autre confusion dans les idées que celle qui a un secret rapport aux noms, celle-là du moins jette le désordre plus qu'aucune autre dans les pensées et dans les discours des hommes.

Théophile. J'en demeure d'accord, mais il se mêle le plus souvent quelque notion de la chose et du but qu'on a en se servant du nom : comme, par exemple, lorsqu'on parle de l'*Eglise*, plusieurs ont en vue un gouvernement, pendant que d'autres pensent à la vérité de la doctrine.

Philalèthe. Le moyen de prévenir cette confusion, c'est d'appliquer constamment le même nom à un certain amas d'idées simples unies en nombre fixe et dans un ordre déterminé. Mais, comme cela n'accommode ni la paresse ni la vanité des hommes, et qu'il ne peut servir qu'à la découverte et à la défense de la vérité, qui n'est pas toujours le but qu'ils se proposent, une telle exactitude est une de ces choses qu'on doit plutôt souhaiter qu'espérer. L'application vague des noms à des idées indéterminées, variables, et qui sont presque de purs néants (dans les pensées sourdes), *aide* d'un côté à couvrir notre ignorance, et de l'autre à confondre et embarrasser les autres, ce qui passe pour véritable savoir et pour marque de supériorité en fait de connaissance.

Théophile. L'affectation de l'élégance et des bons mots a encore contribué beaucoup à cet embarras du langage; car, pour exprimer les pensées d'une manière belle et agréable, on ne fait point difficulté de donner aux mots, par une manière de *trope*, quelque sens un peu différent de l'ordinaire, qui soit tantôt plus général ou plus borné, ce qui s'appelle *synecdoque;* tantôt transféré suivant la relation des choses dont on change les noms, qui est ou de concours dans les *métonymies*, ou de comparaison dans les *métaphores;* sans parler de l'*ironie*, qui se sert d'un opposé à la place de l'autre. C'est ainsi qu'on appelle ces changements lorsqu'on les reconnaît; mais on ne les reconnaît que rarement. Et dans cette indétermination du langage, où l'on manque d'une espèce de lois qui règlent la signification des mots, comme il y en a quelque chose dans le titre des Digestes du droit romain, *De*

verborum significationibus, les personnes les plus judicieuses, lorsqu'elles écrivent pour des lecteurs ordinaires, se priveraient de ce qui donne de l'agrément et de la force à leurs expressions, si elles voulaient s'attacher rigoureusement à des significations fixes des termes. Il faut seulement qu'elles prennent garde que leur variation ne fasse naître aucune erreur ni raisonnement fautif. La distinction des anciens entre la manière d'écrire *exotérique*, c'est-à-dire populaire, et l'*acroamatique*, qui est pour ceux qui s'occupent à découvrir la vérité, a lieu ici. Et si quelqu'un voulait écrire en mathématicien dans la métaphysique ou dans la morale, rien ne l'empêcherait de le faire avec rigueur. Quelques-uns en ont fait profession et nous ont promis des démonstrations mathématiques hors des mathématiques; mais il est fort rare qu'on y ait réussi. C'est, je crois, qu'on s'est dégoûté de la peine qu'il fallait prendre pour un petit nombre de lecteurs, où l'on pouvait demander comme chez Perse : *Quis leget hæc?* et répondre : *Vel duo, vel nemo*. Je crois pourtant que si on l'entreprenait comme il faut, on n'aurait point sujet de s'en repentir; et j'ai été tenté de l'essayer.

§ 13. **Philalèthe**. Vous m'accorderez cependant que les idées composées peuvent être fort claires et fort distinctes d'un côté, et fort obscures et fort confuses de l'autre.

Théophile. Il n'y a pas lieu d'en douter : par exemple, nous avons des idées fort distinctes d'une bonne partie des parties solides visibles du corps humain, mais nous n'en avons guère des liqueurs qui y entrent.

Philalèthe. Si un homme parle d'une figure de mille côtés, l'idée de cette figure peut être fort obscure dans son esprit, quoique celle du nombre y soit fort distincte.

Théophile. Cet exemple ne convient point ici : un polygone régulier de mille côtés est connu aussi distinctement que le nombre millénaire, parce qu'on peut y découvrir et démontrer toute sorte de vérités.

Philalèthe. Mais on n'a point d'idée précise d'une figure de mille côtés, de sorte qu'on la puisse distinguer d'avec une autre qui n'ait que neuf cent nonante-neuf.

Théophile. Cet exemple fait voir qu'on confond ici l'idée avec

l'image. Si quelqu'un me propose un polygone régulier, la vue et l'imagination ne me sauraient point faire comprendre le millénaire qui y est; je n'ai qu'une idée *confuse* et de la figure et de son nombre jusqu'à ce que je *distingue* le nombre en comptant. Mais, l'ayant trouvé, je connais très-bien la nature et les propriétés du polygone proposé, en tant qu'elles sont celles du kilogone, et par conséquent j'en ai cette idée; mais je ne saurais avoir l'image d'un kilogone, et il faudrait qu'on eût les sens et l'imagination plus exquis et plus exercés pour le distinguer par là d'un polygone qui eût un côté de moins. Mais les connaissances des figures non plus que celles des nombres ne dépendent pas de l'imagination, quoiqu'elle y serve : et un mathématicien peut connaître exactement la nature d'un ennéagone et d'un décagone, parce qu'il a le moyen de les fabriquer et de les examiner, quoiqu'il ne puisse point les discerner à la vue. Il est vrai qu'un ouvrier et un ingénieur qui n'en connaîtra peut-être point assez la nature pourra avoir cet avantage au-dessus d'un grand géomètre, qu'il les pourra discerner en les voyant seulement sans les mesurer, comme il y a des colporteurs qui diront le poids de ce qu'ils doivent porter sans se tromper d'une livre, en quoi ils surpasseront le plus habile staticien du monde. Cette connaissance empirique, acquise par un long exercice, peut avoir de grands usages pour agir promptement, comme un ingénieur a besoin de faire bien souvent à cause du danger où il s'expose en s'arrêtant. Cependant cette *image claire* ou ce sentiment qu'on peut avoir d'un décagone régulier ou d'un poids de 99 livres ne consiste que dans une *idée confuse*, puisqu'elle ne sert point à découvrir la nature et les propriétés de ce poids ou du décagone régulier, ce qui demande une *idée distincte;* et cet exemple sert à mieux entendre la différence des idées, ou plutôt celle de l'idée et de l'image.

§ 25. PHILALÈTHE. Autre exemple : nous sommes portés à croire que nous avons une idée positive et complète de l'éternité, ce qui est autant que si nous disions qu'il n'y a aucune partie de cette durée qui ne soit clairement connue dans notre idée; mais, quelque grande que soit la durée qu'on se représente, comme il s'agit d'une étendue sans bornes, il reste toujours une partie de l'idée au delà de ce qu'on se représente, qui demeure obscure et indéterminée; et de là vient que, dans les disputes et raisonnements qui

regardent l'éternité ou quelque autre infini, nous sommes sujets à nous embrouiller dans de manifestes absurdités.

Théophile. Cet exemple ne me paraît point cadrer non plus à votre dessein; mais il est fort propre au mien, qui est de vous désabuser de vos notions sur ce point, car il y règne la même confusion de l'image avec l'idée. Nous avons une idée complète ou juste de l'éternité, puisque nous en avons la définition, quoique nous n'en ayons aucune image; mais on ne forme point l'idée des infinis par la composition des parties, et les erreurs qu'on commet en raisonnant sur l'infini ne viennent point du défaut de l'image.

§ 30. **Philalèthe.** Mais n'est-il pas vrai que lorsque nous parlons de la divisibilité de la matière à l'infini, quoique nous ayons des idées claires de la division, nous n'en avons que de fort obscures et fort confuses des particules? Car je demande, si un homme prend le plus petit atome de poussière qu'il ait jamais vu, aura-t-il quelque idée distincte entre la dix-millième et la millième particule de cet atome?

Théophile. C'est le même *quiproquo* de l'*image* pour l'*idée*, que je m'étonne de voir si confondues : il ne s'agit nullement d'avoir une image d'une si grande petitesse; elle est impossible suivant la présente constitution de notre corps, et, si nous la pouvions avoir, elle serait à peu près comme celle des choses qui nous paraissent maintenant *aperceptibles;* mais, en récompense, ce qui est maintenant l'objet de notre imagination nous échapperait et deviendrait trop grand pour être imaginé. La grandeur n'a point d'images en elle-même, et celles qu'on en a ne dépendent que de la comparaison aux organes et autres objets, et il est inutile ici d'employer l'imagination. Ainsi il paraît par tout ce que vous m'avez dit encore ici, monsieur, qu'on est ingénieux à se faire des difficultés sans sujet en demandant plus qu'il ne faut.

CHAPITRE XXX.

Des idées réelles et chimériques.

§ 1. **Philalèthe.** Les idées par rapport aux choses sont réelles ou chimériques, complètes ou incomplètes, vraies ou fausses. Par *idées réelles*, j'entends celles qui ont du fondement dans la nature

et qui sont conformes à un être réel, à l'existence des choses ou aux archétypes; autrement elles sont *fantastiques* ou *chimériques*.

THÉOPHILE. Il y a un peu d'obscurité dans cette explication: l'idée peut avoir un fondement dans la nature sans être conforme à ce fondement, comme lorsqu'on prétend que les sentiments que nous avons de la couleur et de la chaleur ne ressemblent à aucun original ou archétype. Une idée aussi sera réelle quand elle est possible, quoique aucun être existant n'y réponde; autrement, si tous les individus d'une espèce se perdaient, l'idée de l'espèce deviendrait chimérique.

§ 2. PHILALÈTHE. Les idées simples sont toutes réelles; car, quoique selon plusieurs la blancheur et la froideur ne soient non plus dans la neige que la douleur, cependant leurs idées sont en nous des effets des puissances attachées aux choses extérieures, et ces effets constants nous servent autant à distinguer les choses que si c'étaient des images exactes de ce qui existe dans les choses mêmes.

THÉOPHILE. J'ai examiné ce point ci-dessus; mais il paraît par là qu'on ne demande point toujours une conformité avec un archétype; et, suivant l'opinion (que je n'approuve pourtant pas) de ceux qui conçoivent que Dieu nous a assigné arbitrairement des idées destinées à marquer les qualités des objets, sans qu'il y ait de la ressemblance ni même de rapport naturel, il y aurait aussi peu de conformité en cela entre nos idées et les archétypes qu'il y en a entre des mots dont on se sert par institution dans les langues et les idées ou avec les choses mêmes.

§ 3. PHILALÈTHE. L'esprit est *passif* à l'égard de ses idées simples; mais les combinaisons qu'il en fait pour former des idées composées, où plusieurs simples sont comprises sous un même nom, ont quelque chose de *volontaire*: car l'un admet, dans l'idée complexe qu'il a de l'or ou de la justice, des idées simples que l'autre n'y admet point.

THÉOPHILE. L'esprit est encore actif à l'égard des idées simples quand il les détache les unes des autres pour les considérer séparément, ce qui est volontaire aussi bien que la combinaison de plusieurs idées, soit qu'il le fasse pour donner attention à une idée composée qui en résulte, soit qu'il ait dessein de les comprendre

sous le nom donné à la combinaison. Et l'esprit ne saurait s'y tromper, pourvu qu'il ne joigne point des idées incompatibles, et pourvu que ce nom soit encore vierge pour ainsi dire, c'est-à-dire que déjà on n'y ait point attaché quelque notion qui pourrait causer un mélange avec celle qu'on y attache de nouveau, et faire naître ou des notions impossibles en joignant ce qui ne peut avoir lieu ensemble, ou des notions superflues et qui contiennent quelque *obreption*, en joignant des idées dont l'une peut et doit être dérivée de l'autre par démonstration.

§ 4. PHILALÈTHE. Les modes *mixtes* et les *relations* n'ayant point d'autre réalité que celle qu'ils ont dans l'esprit des hommes, tout ce qui est requis pour faire que ces sortes d'idées soient réelles est la possibilité d'exister ou de compatir ensemble.

THÉOPHILE. Les *relations* ont une réalité dépendante de l'esprit comme les *vérités*, mais non pas de l'esprit des hommes, puisqu'il y a une suprême intelligence qui les détermine toutes en tout temps. Les *modes mixtes*, qui sont distincts des relations, peuvent être des accidents réels. Mais, soit qu'ils dépendent ou ne dépendent point de l'esprit, il suffit pour la réalité de leurs idées que ces modes soient possibles, ou, ce qui est la même chose, intelligibles distinctement. Et, pour cet effet, il faut que les ingrédients soient *compossibles*, c'est-à-dire qu'ils puissent consister ensemble.

§ 5. PHILALÈTHE. Mais les idées composées des substances, comme elles sont toutes formées par rapport aux choses qui sont hors de nous, et pour représenter les substances telles qu'elles existent réellement, ne sont réelles qu'autant que ce sont des combinaisons d'idées simples réellement, et unies et coexistantes dans les choses qui coexistent hors de nous. Au contraire, celles-là sont *chimériques* qui sont composées de telles collections d'idées simples, qui n'ont jamais été réellement unies et qu'on n'a jamais trouvées ensemble dans aucune substance; comme sont celles qui forment un centaure, un corps ressemblant à l'or excepté le poids, et plus léger que l'eau, un corps similaire par rapport aux sens, mais doué de perception et de motion volontaire, etc.

THÉOPHILE. De cette manière, prenant le terme de *réel* et de *chimérique* autrement par rapport aux idées des modes que par rapport à celles qui forment une chose substantielle, je ne vois

point quelle notion est commune à l'un et à l'autre cas que vous donnez aux idées réelles ou chimériques; car les modes vous sont réels quand ils sont possibles, et les choses substantielles n'ont des idées réelles chez vous que lorsqu'elles sont existantes. Mais, en voulant se rapporter à l'existence, on ne saurait guère déterminer si une idée est chimérique ou non, parce que ce qui est possible, quoiqu'il ne se trouve pas dans le lieu ou dans le temps où nous sommes, peut avoir existé autrefois ou existera peut-être un jour, ou pourra même se trouver déjà présentement dans un autre monde ou même dans le nôtre sans qu'on le sache, comme l'idée que Démocrite avait de la Voie lactée, que les télescopes ont vérifiée : de sorte qu'il semble que le meilleur est de dire que les idées possibles deviennent seulement chimériques lorsqu'on y attache sans fondement l'idée de l'existence effective, comme font ceux qui se promettent la pierre philosophale ou comme feraient ceux qui croiraient qu'il y a eu une nation de centaures. Autrement, en ne se réglant que sur l'existence on s'écartera sans nécessité du langage reçu, qui ne permet point qu'on dise que celui qui parle en hiver de roses ou d'œillets parle d'une chimère, à moins qu'il ne s'imagine de les pouvoir trouver dans son jardin, comme on le raconte d'Albert le Grand ou de quelque autre magicien prétendu.

CHAPITRE XXXI.

Des idées complètes et incomplètes.

§ 1. PHILALÈTHE. Les *idées réelles* sont *complètes* lorsqu'elles représentent parfaitement les originaux d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées, qu'elles représentent, et auxquels il les rapporte. Les *idées incomplètes* n'en représentent qu'une partie. Nos idées simples sont complètes. L'idée de la blancheur ou de la douceur qu'on remarque dans le sucre est complète, parce qu'il suffit pour cela qu'elle réponde entièrement aux puissances que Dieu a mises dans ce corps pour produire ces sensations.

THÉOPHILE. Je vois, monsieur, que vous appelez idées *complètes* ou *incomplètes* celles que votre auteur favori appelle *ideas adæquatas aut inadæquatas ;* on pourrait les appeler *accomplies* ou *inaccomplies*. J'ai défini autrefois *ideam adæquatam* (une

idée accomplie) celle qui est si distincte que tous ses ingrédients sont distincts, et telle est à peu près l'idée d'un nombre. Mais lorsqu'une idée est distincte et contient la définition ou les marques réciproques de l'objet, elle pourra être *inadæquata* ou *inaccomplie*, savoir, lorsque ces marques ou ces ingrédients ne sont pas aussi toutes distinctement connues; par exemple : l'or est un métal qui résiste à la coupelle et à l'eau-forte; c'est une idée distincte, car elle donne des marques ou la définition de l'or; mais elle n'est pas accomplie, car la nature de la coupellation et de l'opération de l'eau-forte ne nous est pas assez connue. D'où vient que, lorsqu'il n'y a qu'une idée inaccomplie, le même sujet est susceptible de plusieurs définitions indépendantes les unes des autres, en sorte qu'on ne saurait toujours tirer l'une de l'autre, ni prévoir qu'elles doivent appartenir à un même sujet, et alors la seule expérience nous enseigne qu'elles lui appartiennent toutes à la fois. Ainsi l'or pourra être encore défini le plus pesant de nos corps ou le plus malléable, sans parler d'autres définitions qu'on pourrait forger. Mais ce ne sera que lorsque les hommes auront pénétré plus avant dans la nature des choses qu'on pourra voir pourquoi il appartient au plus pesant des métaux de résister à ces deux épreuves des essayeurs : au lieu que dans la géométrie, où nous avons des idées accomplies, c'est autre chose, car nous pouvons prouver que les sections terminées du cône et du cylindre faites par un plan sont les mêmes, savoir, des ellipses; et cela ne peut nous être inconnu si nous y prenons garde, parce que les notions que nous en avons sont accomplies. Chez moi la division des idées en accomplies ou inaccomplies n'est qu'une sous-division des idées distinctes, et il ne me paraît point que les idées confuses, comme celle que nous avons de la douceur, dont vous parlez, monsieur, méritent ce nom; car, quoiqu'elles expriment la puissance qui produit la sensation, elles ne l'expriment pas entièrement, ou du moins nous ne pouvons point le savoir; car, si nous comprenions ce qu'il y a dans cette idée de la douceur que nous avons, nous pourrions juger si elle est suffisante pour rendre raison de tout ce que l'expérience y fait remarquer.

§ 3. PHILALÈTHE. Des *idées simples* venons aux *complexes*, elles sont ou des *modes* ou des *substances*. Celles des modes sont des assemblages volontaires d'idées simples que l'esprit joint

ensemble, sans avoir égard à certains *archétypes* ou modèles réels et actuellement existants; elles sont complètes et ne peuvent être autrement, parce que, n'étant pas des copies, mais des archétypes que l'esprit forme pour s'en servir à ranger les choses sous certaines dénominations, rien ne saurait leur manquer, parce que chacune renferme telle combinaison d'idées que l'esprit a voulu former, et par conséquent telle perfection qu'il a eu dessein de lui donner; et on ne conçoit point que l'entendement de qui que ce soit puisse avoir une idée plus complète ou plus parfaite du triangle que celle de trois côtés et de trois angles. Celui qui assembla les idées du danger de l'exécution, du trouble que produit la peur, d'une considération tranquille de ce qu'il serait raisonnable de faire, et d'une application actuelle à l'exécuter sans s'épouvanter par le péril, forma l'idée de *courage* et eut ce qu'il voulut, c'est-à-dire une idée complète conforme à son bon plaisir. Il en est autrement des idées des substances, où nous proposons ce qui existe réellement.

THÉOPHILE. L'idée du *triangle* ou du *courage* a ses archétypes dans la possibilité des choses aussi bien que l'idée de l'or. Et il est indifférent quant à la nature de l'idée, si on l'a inventée avant l'expérience, ou si on l'a retenue après la perception d'une combinaison que la nature avait faite. La *combinaison* aussi qui fait les *modes* n'est pas tout à fait *volontaire* ou *arbitraire*, car on pourrait joindre ensemble ce qui est incompatible, comme font ceux qui inventent les machines du mouvement perpétuel; au lieu que d'autres en peuvent inventer de bonnes et exécutables qui n'ont point d'autres archétypes chez nous que l'idée de l'inventeur, laquelle a elle-même pour archétype la possibilité des choses ou l'idée divine. Or ces machines sont quelque chose de substantiel. On peut aussi forger des modes impossibles, comme lorsqu'on se propose le parallélisme des paraboles, en s'imaginant qu'on peut trouver deux paraboles parallèles l'une à l'autre, comme deux droites ou deux cercles. Une idée donc, soit qu'elle soit celle d'un mode ou celle d'une chose substantielle, pourra être complète ou incomplète, selon qu'on entend bien ou mal les idées partielles qui forment l'idée totale : et c'est une marque d'une idée accomplie lorsqu'elle fait connaître parfaitement la possibilité de l'objet.

CHAPITRE XXXII.

Des vraies et des fausses idées.

§ 1. **Philalèthe.** Comme la vérité ou la fausseté n'appartient qu'aux propositions, il s'ensuit que quand les idées sont nommées vraies ou fausses il y a quelque *proposition* ou *affirmation* tacite; § 3, ou une supposition tacite de la conformité avec quelque chose; § 5, surtout avec ce que d'autres désignent par ce nom (comme lorsqu'ils parlent de la justice), *item* à ce qui existe réellement (comme est l'homme et non pas le centaure), *item* à l'essence, dont dépendent les propriétés de la chose; et en ce sens nos idées ordinaires des substances sont fausses quand nous nous imaginons certaines formes substantielles. Au reste, les idées mériteraient plutôt d'être appelées justes ou fautives que vraies ou fausses.

Théophile. Je crois qu'on pourrait entendre ainsi les vraies ou les fausses idées : mais comme ces différents sens ne conviennent point entre eux et ne sauraient être rangés commodément sous une notion commune, j'aime mieux appeler les *idées vraies* ou *fausses* par rapport à une autre affirmation tacite qu'elles renferment toutes, qui est celle de la possibilité. Ainsi les idées possibles sont *vraies*, et les idées impossibles sont *fausses*.

CHAPITRE XXXIII.

De l'association des idées.

§ 1. **Philalèthe.** On remarque souvent dans les raisonnements des gens quelque chose de bizarre, et tout le monde y est sujet. — § 2. Ce n'est pas seulement entêtement ou amour-propre; car souvent des gens qui ont le cœur bien fait sont coupables de ce défaut. Il ne suffit pas même toujours de l'attribuer à l'éducation et aux préjugés. § 4. C'est plutôt une manière de folie, et on serait fou si on agissait toujours ainsi. § 5. Ce défaut vient d'une liaison non naturelle des idées, qui a son origine du hasard ou de la coutume. § 6. Les inclinations et les intérêts y entrent. Certaines traces du cours fréquent des esprits animaux deviennent des che-

mins battus ; quand on suit un certain air, on le trouve dès qu'on l'a commencé. § 7. De cela viennent les sympathies ou antipathies qui ne sont point nées avec nous. Un enfant a mangé trop de miel et en a été incommodé, et depuis, étant devenu homme fait, il ne saurait entendre le nom de miel sans un soulèvement de cœur. § 8. Les enfants sont fort susceptibles de ces impressions, et il est bon d'y prendre garde. § 9. Cette association irrégulière des idées a une grande influence dans toutes nos actions et passions naturelles et morales. § 10. Des ténèbres réveillent l'idée des spectres aux enfants, à cause des contes qu'on leur en a faits. § 11. On ne pense pas à un homme qu'on hait, sans penser au mal qu'il nous a fait ou peut faire. § 12. On évite la chambre où on a vu mourir un ami. § 13. Une mère, qui a perdu un enfant bien cher, perd quelquefois avec lui toute sa joie, jusqu'à ce que le temps efface l'impression de cette idée, ce qui quelquefois n'arrive pas. § 14. Un homme guéri parfaitement de la rage par une opération extrêmement sensible se reconnaît obligé toute sa vie à celui qui avait fait cette opération ; mais il lui fut impossible d'en supporter la vue. § 15. Quelques-uns haïssent les livres toute leur vie, à cause des mauvais traitements qu'ils ont reçus dans les écoles. Quelqu'un, ayant une fois pris un ascendant sur un autre dans quelque occasion, le garde toujours. § 16. Il s'est trouvé un homme qui avait bien appris à danser, mais qui ne pouvait l'exécuter quand il n'y avait point dans la chambre un coffre pareil à celui qui avait été dans celle où il avait appris. § 17. La même liaison non naturelle se trouve dans les habitudes intellectuelles ; on lie la matière avec l'être, comme s'il n'y avait rien d'immatériel. § 18. On attache à ses opinions le parti de secte dans la philosophie, dans la religion et dans l'État.

Théophile. Cette remarque est importante et entièrement à mon gré, et on la pourrait fortifier par une infinité d'exemples. M. Descartes, ayant eu dans sa jeunesse quelque affection pour une personne louche, ne put s'empêcher d'avoir toute sa vie quelque penchant pour celles qui avaient ce défaut. M. Hobbes, autre grand philosophe, ne put (dit-on) demeurer seul dans un lieu obscur sans qu'il eût l'esprit effrayé par les images des spectres, quoiqu'il n'en crût point, cette impression lui étant restée des contes qu'on fait aux enfants. Plusieurs personnes savantes et de

très-bon sens, et qui sont fort au-dessus des superstitions, ne sauraient se résoudre d'être treize à un repas sans en être extrêmement déconcertées, ayant été frappées autrefois de l'imagination qu'il en doit mourir un dans l'année. Il y avait un gentilhomme qui, ayant été blessé peut-être dans son enfance par une épingle mal attachée, ne pouvait plus en voir dans cet état sans être prêt à tomber en défaillance. Un premier ministre, qui portait dans la cour de son maître le nom de Président, se trouva offensé par le titre du livre d'*Octavio Pisani*, nommé *Lycurgue*, et fit écrire contre ce livre parce que l'auteur, en parlant des officiers de justice qu'il croyait superflus, avait nommé aussi les présidents; et quoique ce terme dans la personne de ce ministre signifiât tout autre chose, il avait tellement attaché le mot à sa personne, qu'il était blessé dans ce mot. Et c'est un cas des plus ordinaires des associations non naturelles, capables de tromper, que celles des mots aux choses, lors même qu'il y a de l'équivoque. Pour mieux entendre la source de la liaison non naturelle des idées, il faut considérer ce que j'ai remarqué déjà ci-dessus (chap. 11, § 11) en parlant du raisonnement des bêtes, que l'homme aussi bien que la bête est sujet à joindre par sa mémoire et par son imagination ce qu'il a remarqué joint dans ses perceptions et ses expériences. C'est en quoi consiste tout le raisonnement des bêtes, s'il est permis de l'appeler ainsi, et souvent celui des hommes, en tant qu'ils sont empiriques et ne se gouvernent que par les sens et les exemples, sans examiner si la même raison a encore lieu. Et comme souvent les raisons nous sont inconnues, il faut avoir égard aux exemples à mesure qu'ils sont fréquents; car alors l'attente ou la réminiscence d'une autre perception qui y est ordinairement liée est raisonnable, surtout quand il s'agit de se précautionner. Mais comme la véhémence d'une impression très-forte fait souvent autant d'effet tout d'un coup que la fréquence et la répétition de plusieurs impressions médiocres en aurait pu faire à la longue, il arrive que cette véhémence grave dans la fantaisie une image aussi profonde et aussi vive que la longue expérience aurait pu le faire. De là vient qu'une impression fortuite mais violente joint dans notre mémoire deux idées qui déjà y étaient ensemble, et nous donne le même penchant de les lier et de les attendre l'une ensuite de l'autre que si un long usage en avait

vérifié la connexion ; ainsi le même effet de l'association s'y trouve, quoique la même raison n'y soit pas. L'autorité, la coutume font aussi le même effet que l'expérience et la raison, et il n'est pas aisé de se délivrer de ses penchants. Mais il ne serait pas fort difficile de se garder d'en être trompé dans ses jugements, si les hommes s'attachaient assez sérieusement à la recherche de la vérité, ou procédaient avec méthode, lorsqu'ils reconnaissent qu'il leur est important de la trouver.

LIVRE TROISIÈME.

DES MOTS.

CHAPITRE PREMIER.

Des mots ou du langage en général.

§ 1. **Philalèthe**. Dieu, ayant fait l'homme pour être une créature sociable, lui a non-seulement inspiré le désir et l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce, mais lui a donné aussi la faculté de parler, qui devait être le grand instrument et le lien commun de cette société. C'est de cela que viennent les *mots*, qui servent à représenter et même à expliquer les *idées*.

Théophile. Je suis réjoui de vous voir éloigné du sentiment de M. Hobbes, qui n'accordait pas que l'homme était fait pour la société, concevant qu'on y a été seulement forcé par la nécessité et par la méchanceté de ceux de son espèce. Mais il ne considérait point que les meilleurs hommes, exempts de toute méchanceté, s'uniraient pour mieux obtenir leur but, comme les oiseaux s'attroupent pour mieux voyager en compagnie, et comme les castors se joignent par centaines pour faire de grandes digues où un petit nombre de ces animaux ne pourraient réussir; et

ces digues leur sont nécessaires pour faire par ce moyen des réservoirs d'eau ou de petits lacs, dans lesquels ils bâtissent leurs cabanes et pêchent des poissons dont ils se nourrissent. C'est là le fondement de la société des animaux qui y sont propres, et nullement la crainte de leurs semblables, qui ne se trouve guère chez les bêtes.

PHILALÈTHE. Fort bien, et c'est pour mieux cultiver cette société que l'homme a naturellement ses organes façonnés en sorte qu'ils sont propres à former des sons articulés, que nous appelons des mots.

THÉOPHILE. Pour ce qui est des *organes*, les singes les ont en apparence aussi propres que nous à former la parole, cependant il ne s'y trouve point le moindre acheminement. Ainsi il faut qu'il leur manque quelque chose invisible. Il faut considérer aussi qu'on pourrait *parler*, c'est-à-dire se faire entendre par les sons de la bouche, sans former des sons articulés, si on se servait des *tons* de musique pour cet effet; mais il faudrait plus d'art pour inventer un *langage des tons*, au lieu que celui des mots a pu être formé et perfectionné peu à peu par des personnes qui se trouvent dans la simplicité naturelle. Il y a cependant des peuples, comme les Chinois, qui par le moyen des tons et accents varient leurs mots, dont ils n'ont qu'un petit nombre. Aussi était-ce la pensée de Golius, célèbre mathématicien et grand connaisseur des langues, que leur langue est artificielle, c'est-à-dire qu'elle a été inventée tout à la fois par quelque habile homme pour établir un commerce de paroles entre quantité de nations différentes qui habitaient ce grand pays que nous appelons la Chine, quoique cette langue pourrait se trouver altérée maintenant par le long usage.

§ 2. PHILALÈTHE. Comme les orangs-outangs et autres singes ont les organes sans former des mots, on peut dire que les perroquets et quelques autres oiseaux ont les mots sans avoir de langage, car on peut dresser ces oiseaux et plusieurs autres à former des sons assez distincts; cependant ils ne sont nullement capables de langue. Il n'y a que l'homme qui soit en état de se servir de ces sons, comme des signes des conceptions intérieures, afin que par là elles puissent être manifestées aux autres.

THÉOPHILE. Je crois qu'en effet, sans le désir de nous faire

entendre, nous n'aurions jamais formé de langage; mais étant formé, il sert encore à l'homme à raisonner à part soi, tant par le moyen que les mots lui donnent de se souvenir des pensées abstraites, que par l'utilité qu'on trouve en raisonnant à se servir de caractères et de pensées sourdes; car il faudrait trop de temps s'il fallait tout expliquer et toujours substituer les définitions à la place des termes.

§ 3. PHILALÈTHE. Mais comme la multiplication des mots en aurait confondu l'usage s'il eût fallu un nom distinct pour désigner chaque chose particulière, le langage a été encore perfectionné par l'usage des termes généraux, lorsqu'ils signifient des idées générales.

THÉOPHILE. Les *termes généraux* ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils sont nécessaires pour leur constitution essentielle. Car, si par les *choses particulières* on entend les individuelles, il serait impossible de parler, s'il n'y avait que des noms *propres* et point d'*appellatifs*, c'est-à-dire, s'il n'y avait des mots que pour les individus, puisqu'à tout moment il en revient de nouveaux lorsqu'il s'agit des individus, des accidents et particulièrement des actions, qui sont ce qu'on désigne le plus; mais si par les choses particulières on entend les plus basses espèces (*species infimas*), outre qu'il est difficile bien souvent de les déterminer, il est manifeste que ce sont déjà des universaux, fondés sur la similitude. Donc, comme il ne s'agit que de similitude plus ou moins étendue, selon qu'on parle des genres ou des espèces, il est naturel de marquer toute sorte de similitudes ou convenances, et par conséquent d'employer des termes généraux de tous degrés; et même les plus généraux, étant moins chargés par rapport aux idées ou essences qu'ils renferment, quoiqu'ils soient plus compréhensifs par rapport aux individus à qui ils conviennent, étaient bien souvent les plus aisés à former et sont les plus utiles. Aussi voyez-vous que les enfants et ceux qui ne savent que peu la langue qu'ils veulent parler ou la matière dont ils parlent se servent des termes généraux, comme chose, plante, animal, au lieu d'employer les termes propres qui leur manquent. Et il est sûr que tous les *noms propres* ou individuels ont été originairement *appellatifs* ou généraux.

§ 4. PHILALÈTHE. Il y a même des mots que les hommes em-

ploient, non pour signifier quelque idée, mais le manque ou l'absence d'une certaine idée, comme rien, ignorance, stérilité.

Théophile. Je ne vois point pourquoi on ne pourrait dire qu'il y a des *idées privatives*, comme il y a des *vérités négatives*, car l'acte de nier est positif. J'en avais touché déjà quelque chose.

§ 5. **Philalèthe.** Sans disputer là-dessus, il sera plus utile, pour approcher un peu plus de l'origine de toutes nos notions et connaissances, d'observer comment les mots qu'on emploie pour former des actions et des notions tout à fait éloignées des sens tirent leur *origine* des idées sensibles, d'où ils sont *transférés* à des significations plus abstruses.

Théophile. C'est que nos besoins nous ont obligés de quitter l'ordre naturel des idées; car cet ordre serait commun aux anges et aux hommes, et à toutes les intelligences en général, et devrait être suivi de nous, si nous n'avions point égard à nos intérêts : il a donc fallu s'attacher à celui que les occasions et les accidents où notre espèce est sujette nous ont fourni; et cet ordre ne donne pas l'*origine des notions*, mais pour ainsi dire l'*histoire de nos découvertes*.

Philalèthe. Fort bien, et c'est l'analyse des mots qui nous peut apprendre par les noms mêmes cet enchaînement, que celle des notions ne saurait donner, par la raison que vous avez apportée. Ainsi les mots suivants : *imaginer*, *comprendre*, *s'attacher*, *concevoir*, *instiller*, *dégoûter*, *trouble*, *tranquillité*, etc., sont tous empruntés des opérations des choses sensibles et appliqués à certains modes de penser. Le mot *esprit*, dans sa première signification, est le souffle, et celui d'*ange* signifie messager. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avaient ceux qui parlaient les premiers ces langues-là, et comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leurs connaissances par les noms mêmes.

Théophile. Je vous avais déjà fait remarquer que dans le *Credo* des Hottentots on a nommé le Saint-Esprit par un mot qui signifie chez eux un souffle de vent benin et doux. Il en est de même à l'égard de la plupart des autres mots; et même on ne le reconnaît pas toujours, parce que le plus souvent les vraies étymologies sont perdues. Un certain Hollandais, peu affectionné à la religion, avait

abusé de cette vérité (que les termes de théologie, de morale et de métaphysique sont pris originairement des choses grossières) pour tourner en ridicule la théologie et la foi chrétienne, dans un petit dictionnaire flamand où il donnait aux termes des définitions ou explications, non pas telles que l'usage demande, mais telles que semblait porter la force originaire des mots, et le tournait malignement; et comme d'ailleurs il avait donné des marques d'impiété, on dit qu'il en fut puni dans le *Raspel-huyss*. Il sera bon cependant de considérer cette analogie des choses sensibles et insensibles qui a servi de fondement aux *tropes :* c'est ce qu'on entendra mieux en considérant un exemple fort étendu, tel qu'est celui que fournit l'usage des *prépositions*, comme *à, avec*, *de*, *devant*, *en*, *hors*, *par*, *pour*, *sur*, *vers*, qui sont toutes prises du lieu, de la distance et du mouvement, et transférées depuis à toute sorte de changements, ordres, suites, différences, convenances. *A* signifie approcher, comme en disant : *Je vais à Rome.* Mais comme pour attacher une chose on l'approche de celle où nous la voulons joindre, nous disons qu'une chose est attachée à une autre. Et de plus, comme il y a un attachement immatériel pour ainsi dire lorsqu'une chose suit l'autre par des raisons morales, nous disons que ce qui suit les mouvements et volontés de quelqu'un appartient à cette personne ou y tient, comme s'il visait à cette personne pour aller auprès d'elle ou avec elle. Un corps est *avec* un autre lorsqu'ils sont dans un même lieu; mais on dit encore qu'une chose est *avec* celle qui se trouve dans le même temps, dans un même ordre ou partie d'ordre, ou qui concourt à une même action. Quand on vient de quelque lieu, le lieu a été notre objet par les choses sensibles qu'il nous a fournies, et l'est encore de notre mémoire, qui en est toute remplie; et de là vient que l'objet est signifié par la préposition *de*, comme en disant : Il s'agit *de* cela, on parle *de* cela, c'est-à-dire, comme si on en venait. Et comme ce qui est enfermé en quelque lieu ou dans quelque tout s'y appuie et est ôté avec lui, les accidents sont considérés de même comme *dans* le sujet : *Sunt in subjecto*, *inhærent subjecto*. La particule *sur* aussi est appliquée à l'objet : on dit qu'on est *sur* cette matière, à peu près comme un ouvrier est *sur* le bois ou *sur* la pierre qu'il coupe et qu'il forme ; et comme ces analogies sont extrêmement variables et ne dépendent point de quelques notions déter-

minées, de là vient que les langues varient beaucoup dans l'usage de ces *particules* et *cas*, que les prépositions gouvernent, ou bien dans lesquels elles se trouvent sous-entendues et renfermées virtuellement.

CHAPITRE II.

De la signification des mots.

§ 1. PHILALÈTHE. Maintenant les mots étant employés par les hommes pour être signes de leurs idées, on peut demander d'abord comment ces mots y ont été déterminés; et l'on convient que c'est non par aucune connexion naturelle qu'il y ait entre certains sons articulés et certaines idées (car en ce cas il n'y aurait qu'une langue parmi les hommes), mais par une *institution arbitraire* en vertu de laquelle un tel mot a été volontairement le signe d'une telle idée.

THÉOPHILE. Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles et partout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (*ex instituto*), et il est vrai qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle; mais elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantôt naturelles où le hasard a quelque part, tantôt morales où il y entre du choix. Il y a peut-être quelques langues artificielles, qui sont toutes de choix et entièrement arbitraires, comme l'on croit que l'a été celle de la Chine, ou comme le sont celles de Georgius Dalgarnus, et de feu M. Wilkins, évêque de Chester. Mais celles qu'on sait avoir été forgées des langues déjà connues sont de choix mêlé avec ce qu'il y a de la nature et du hasard dans les langues qu'elles supposent. Il en est ainsi de celles que les voleurs ont forgées pour n'être entendus que de ceux de leur bande, ce que les Allemands appellent *rothwelsch*, les Italiens *gergo*, les Français le *narquois*; mais qu'ils forment ordinairement sur les langues ordinaires qui leur sont connues, soit en changeant la signification reçue des mots par des métaphores, soit en faisant de nouveaux mots par une composition ou dérivation à leur mode. Il se forme aussi des langues par le commerce des différents peuples, soit en mêlant indifféremment des langues voisines, soit, comme il arrive le plus souvent, en prenant l'une pour base, qu'on estropie et qu'on altère, qu'on mêle et qu'on corrompt en négligeant et chan-

geant ce qu'elle observe, et même en y entant d'autres mots. La *lingua franca*, qui sert dans le commerce de la Méditerranée, est faite de l'italienne; et on n'y a point d'égard aux règles de la grammaire. Un dominicain arménien, à qui je parlai à Paris, s'était fait, ou peut-être avait appris de ses semblables, une espèce de *lingua franca*, faite du latin, que je trouvai assez intelligible, quoiqu'il n'y eût ni cas, ni temps, ni autres flexions; et il la parlait avec facilité, y étant accoutumé. Le père Labbé, jésuite français, fort savant, connu par bien d'autres ouvrages, a fait une langue, dont le latin est la base, qui est plus aisée et a moins de sujétion que notre latin, mais qui est plus régulière que la *lingua franca*. Il en a fait un livre exprès. Pour ce qui est des langues qui se trouvent faites depuis longtemps, il n'y en a guère qui ne soient extrêmement altérées aujourd'hui. Cela est manifeste en les comparant avec les anciens livres et monuments qui en restent. Le vieux français approchait davantage du provençal et de l'italien, et on voit le théotisque avec le français ou roman plutôt (appelé autrefois *lingua romana rustica*), tels qu'ils étaient au neuvième siècle après Jésus-Christ dans les formules des serments des fils de l'empereur Louis le Débonnaire, que Nithard, leur parent, nous a conservés. On ne trouve guère ailleurs de si vieux français, italien ou espagnol. Mais pour du théotisque ou allemand ancien, il y a l'Évangile d'Otfried, moine de Weissenbourg de ce même temps, que Flacius a publié, et que M. Schilter voulait donner de nouveau. Et les Saxons passés dans la Grande-Bretagne nous ont laissé des livres encore plus anciens. On a quelque version ou paraphrase du commencement de la Genèse et de quelques autres parties de l'Histoire sainte, faite par un Caedmon, dont Beda fait déjà mention. Mais le plus ancien livre non-seulement des langues germaniques, mais de toutes les langues de l'Europe, excepté la grecque et la latine, est celui de l'Évangile des Goths du Pont-Euxin, connu sous le nom de *Codex argenteus*, écrit en caractères tout particuliers, qui s'est trouvé dans l'ancien monastère des Bénédictins de Werden en Westphalie, et a été transporté en Suède, où on le conserve, comme de raison, avec autant de soin que l'original des Pandectes à Florence, quoique cette version ait été faite pour les Goths orientaux et dans un dialecte bien éloigné du germanique scandinavien; mais c'est parce qu'on croit avec quelque probabilité que les Goths du

Pont-Euxin sont venus originairement de Scandinavie, ou du moins de la mer Baltique. Or, la langue ou le dialecte de ces anciens Goths est très-différente du germanique moderne, quoiqu'il y ait le même fond de langue. L'ancien gaulois en était encore plus différent, à en juger par la langue la plus approchante de la vraie gauloise, qui est celle du pays de Galles, de Cornuaille et le bas-breton; mais l'hibernois en diffère encore davantage et nous fait voir les traces d'un langage britannique, gaulois et germanique encore plus antique. Cependant ces langues viennent toutes d'une source et peuvent être prises pour des altérations d'une même langue, qu'on pourrait appeler la *celtique*. Aussi les anciens appelaient-ils *Celte* tant les Germains que les Gaulois; et en remontant davantage pour y comprendre les origines tant du celtique et du latin que du grec, qui ont beaucoup de racines communes avec les langues germaniques ou celtiques, on peut conjecturer que cela vient de l'origine commune de tous ces peuples descendus des *Scythes*, venus de la mer Noire, qui ont passé le Danube et la Vistule, dont une partie pourrait être allée en Grèce, et l'autre aura rempli la Germanie et les Gaules; ce qui est une suite de l'hypothèse qui fait venir les Européens d'Asie. Le *sarmatique* (supposé que c'est l'esclavon) a sa moitié pour le moins d'une origine ou germanique, ou commune avec le germanique. Il en paraît quelque chose de semblable, même dans le langage finnois, qui est celui des plus anciens Scandinaviens, avant que les peuples germaniques, c'est-à-dire les Danois, Suédois et Norwégiens, y eussent occupé ce qui est le meilleur et le plus voisin de la mer; et le langage des *Finnoniens*, ou du nord-est de notre continent, qui est encore celui des Lapons, s'étend depuis l'Océan germanique ou norwégien plutôt, jusque vers la mer Caspienne (quoiqu'interrompu par les peuples esclavons qui se sont fourrés entre-deux), et a du rapport au hongrois, venu des pays qui sont maintenant en partie sous les Moscovites. Mais la langue tartaresque, qui a rempli le nord-est de l'Asie avec ses variations, paraît avoir été celle des Huns et Cumans, comme elle l'est des Usbecs ou Turcs, des Calmucs et des Mugalles. Or toutes ces langues de la Scythie ont beaucoup de racines communes entre elles et avec les nôtres; et il se trouve que même l'arabique (sous laquelle l'hébraïque, l'ancienne punique, la chaldéenne, la syriaque et l'éthiopique des Abyssins doivent être comprises) en a

d'un si grand nombre et d'une convenance si manifeste avec les nôtres, qu'on ne le saurait attribuer au seul hasard, ni même au seul commerce, mais plutôt aux migrations des peuples. De sorte qu'il n'y a rien en cela qui combatte et qui ne favorise plutôt le sentiment de l'origine commune de toutes les nations, et d'une langue radicale primitive. Si l'hébraïque ou l'arabique y approche le plus, elle doit être au moins bien altérée, et il semble que le teuton a plus gardé du naturel et (pour parler le langage de Jacques Bohm) de l'*adamique;* car si nous avions la langue primitive dans sa pureté, ou assez conservée pour être reconnaissable, il faudrait qu'il y parût les raisons des connexions soit physiques, soit d'une institution arbitraire, sage et digne du premier auteur. Mais supposé que nos langues soient dérivatives, quant au fond elles ont néanmoins quelque chose de primitif en elles-mêmes, qui leur est survenu par rapport à des mots radicaux et nouveaux radicaux formés depuis chez elles par hasard, mais sur des raisons physiques. Ceux qui signifient les sons des animaux ou en sont venus en donnent des exemples. Tel est, par exemple, le latin *coaxare*, attribué aux grenouilles, qui a du rapport au *couaquen* ou *quaken* en allemand. Or il semble que le bruit de ces animaux est la racine primordiale d'autres mots de la langue germanique. Car, comme ces animaux font bien du bruit, on l'attribue aujourd'hui aux discours de rien et babillards, qu'on appelle *quakeler* en diminutif; mais apparemment ce même mot *quaken* était autrefois pris en bonne part, et signifiait toutes sortes de sons qu'on fait avec la bouche, et sans en excepter la parole même. Et comme ces sons ou bruits des animaux sont un témoignage de la vie, et qu'on connaît par là avant que de voir qu'il y a quelque chose de vivant, de là est venu que *quek*, en vieux allemand, signifiait vie ou vivant, comme on le peut remarquer dans les plus anciens livres; et il y en a aussi des vestiges dans la langue moderne, car *quecksilber* est vif-argent, et *erquicken* est conforter et comme revivifier ou recréer après quelque défaillance ou quelque grand travail. On appelle aussi *quaken*, en bas-allemand, certaines mauvaises herbes, vives pour ainsi dire et courantes, comme on parle en allemand, qui s'étendent et se propagent aisément dans les champs au préjudice des grains, et, dans l'anglais, *quikly* veut dire promptement et d'une manière vive. Ainsi, on peut juger qu'à l'égard de ces mots

la langue germanique peut passer pour primitive, les anciens n'ayant point besoin d'emprunter d'ailleurs un son qui est l'imitation de celui des grenouilles. Et il y en a beaucoup d'autres où il en paraît autant; car il semble que par un instinct naturel les anciens Germains, Celtes, et autres peuples apparentés avec eux, ont employé la lettre R pour signifier un mouvement violent et un bruit tel que celui de cette lettre. Cela paraît dans ῥέω, *fluo*, *rinnen*, *rüren* (*fluere*), *rutir* (*fluxion*), le *Rhin*, *Rhône*, *Roer* (*Rhenus*, *Rhodanus*, *Eridanus*, *Rura*), *rauben* (*rapere, ravir*), *Radt* (*rota*), *radere* (*raser*), *rauschen* (mot difficile à traduire en français; il signifie un bruit tel que celui des feuilles ou arbres que le vent ou un animal passant y excite, qu'on fait avec une robe traînante); *rekken* (étendre avec violence), d'où vient que *reichen* est atteindre, que *der rick* signifie un long bâton ou perche servant à suspendre quelque chose, dans cette espèce de *platdütsch* ou *bas-saxon* qui est près de Bronsvic; que *rige*, *reihe*, *regula*, *regere*, se rapporte à une longueur ou course droite, et que *reck* a signifié une chose ou personne fort étendue et longue, et particulièrement un géant, et puis un homme puissant et riche, comme il paraît dans le *reich* des Allemands et dans le *riche* ou *ricco* des demi-Latins. En espagnol, *ricos hombres* signifie les nobles ou principaux; ce qui fait comprendre en même temps comment les métaphores, les synecdoques et les métonymies ont fait passer les mots d'une signification à l'autre, sans qu'on en puisse toujours suivre la piste. On remarque ainsi ce bruit et mouvement violent dans *riss* (rupture), avec quoi le latin *rumpo*, le grec ῥήγνυμι, le francais *arracher*, l'italien *straccio*, ont de la connexion. Or, comme la lettre R signifie naturellement un mouvement violent, la lettre L en désigne un plus doux. Aussi voyons-nous que les enfants et autres à qui le R est trop dur et trop difficile à prononcer, y mettent la lettre L à la place, comme disant, par exemple, mon *lévelend pèle*. Ce mouvement doux paraît dans *leben* (vivre), *laben* (conforter, faire vivre), *lind*, *lenis*, *lentus* (lent), *lieben* (aimer), *lauffen* (glisser promptement comme l'eau qui coule), *labi* (glisser : *Labitur uncta vadis abies*), *legen* (mettre doucement), d'où vient *liegen*, coucher; *lage* ou *laye* (un lit, comme un lit de pierres), *lay-stein*, pierre à couches, ardoise; *lego*, *ich lese*, je ramasse ce qu'on a mis (c'est le contraire du

mettre); *laub* (feuille), chose aisée à remuer, où se rapportent aussi *lap*, *liel*, *lenken*, *luo*, *λύω* (*solvo*); *lien* (en bas-saxon), se dissoudre, se fondre comme la neige), d'où la *Leine*, rivière d'Hanovre, a son nom, qui, venant des pays montagneux, grossit fort par les neiges fondues; sans parler d'une infinité d'autres semblables appellations, qui prouvent qu'il y a quelque chose de naturel dans l'origine des mots, qui marque un rapport entre les choses et les sons et mouvements des organes de la voix; et c'est encore pour cela que la lettre L, jointe à d'autres noms, en fait le diminutif chez les Latins, les demi-Latins et les Allemands supérieurs. Cependant il ne faut point prétendre que cette raison se puisse remarquer partout, car le lion, le lynx, le loup ne sont rien moins que doux; mais on se peut être attaché à un autre accident, qui est la vitesse (*lauf*), qui les fait craindre ou qui oblige à la course, comme si celui qui voit venir un tel animal criait aux autres : *lauf* (fuyez!), outre que par plusieurs accidents et changements la plupart des mots sont extrêmement altérés et éloignés de leur prononciation et de leur signification originale.

PHILALÈTHE. Encore un exemple le ferait mieux entendre.

THÉOPHILE. En voici un assez manifeste et qui comprend plusieurs autres. Le mot d'*œil* et son parentage y peut servir. Pour le faire voir, je commencerai d'un peu haut. *A* (première lettre), suivie d'une petite aspiration, fait *ah;* et comme c'est une émission de l'air qui fait un son assez clair au commencement et puis évanouissant, ce son signifie naturellement un petit souffle (*spiritum lenem*) lorsque *A* et *H* ne sont guère forts. C'est de quoi *ἄω*, *aer*, *aura*, *haugh*, *halare*, *haleine*, *ἀτμὸς*, *athem*, *odem* (allemand), ont eu leur origine. Mais comme l'eau est un fluide aussi et fait du bruit, il en est venu (ce semble) qu'*ah*, rendu plus grossier par le redoublement, c'est-à-dire *aha* ou *ahha*, a été pris pour l'eau. Les Teutons et autres Celtes, pour mieux marquer le mouvement, y ont préposé leur *W* à l'un et à l'autre; c'est pourquoi *wehen*, *wind*, vent, marquent le mouvement de l'air, et *waten*, *wadum*, *water*, le mouvement de l'eau ou dans l'eau. Mais pour revenir à *aha*, il paraît être, comme j'ai dit, une manière de racine qui signifie l'eau. Les Islandais, qui gardent quelque chose de l'ancien teutonisme scandinavien, en ont diminué l'aspiration en disant *aa;* d'autres qui disent *aken* (en-

tendant *Aix*, *Aquas grani*) l'ont augmentée, comme font aussi les Latins dans leur *aqua*, et les Allemands en certains endroits, qui disent *ach* dans les compositions pour marquer l'eau, comme lorsque *Schwartzach* signifie eau noire; *Biberach*, eau des Castors. Et au lieu de *Wiser* ou *Weser*, on disait *Wiseraha* dans les vieux titres, et *Wiserach* chez les anciens habitants, dont les Latins ont fait *Visurgis*, comme d'*Iler*, *Ilerach*, ils ont fait *Ilargus*. D'*aqua*, *aigues*, *auue*, les Français ont enfin fait *eau*, qu'ils prononcent *oo*, où il ne reste plus rien de l'origine. *Auwe*, *auge*, chez les Germains, est aujourd'hui un lieu que l'eau inonde souvent, propre aux pâturages, *locus irriguus*, *pascuus;* mais plus particulièrement il signifie une île, comme dans le nom du monastère de *Reichenau* (*Augia dives*) et bien d'autres. Et cela doit avoir eu lieu chez beaucoup de peuples teutoniques et celtiques, car de là est venu que tout ce qui est comme isolé dans une espèce de plaine a été nommé *auge* ou *ouge*, *oculus*. C'est ainsi qu'on appelle des taches d'huile sur de l'eau chez des Allemands, et chez les Espagnols *ojo* est un trou. Mais *auge*, *ooge*, *oculus*, *occhio*, etc., a été appliqué plus particulièrement à l'*œil* comme par excellence, qui fait ce trou isolé éclatant dans le visage; et sans doute le français *œil* en vient aussi; mais l'origine n'en est point reconnaissable du tout, à moins qu'on n'aille par l'enchaînement que je viens de donner; et il paraît que l'ὄμμα et ὄψις des Grecs vient de la même source. *Œ* ou *OEland* est une île chez les Septentrionaux; et il y en a quelque trace dans l'hébreu, où *Ai* est une île. M. Bochart a cru que les Phéniciens en avaient tiré le nom qu'il croit qu'ils avaient donné à la mer Egée, pleine d'îles. *Augere*, augmentation, vient encore d'*auue* ou *auge*, c'est-à-dire de l'effusion des eaux, comme *ooken*, *auken* en vieux saxon, était augmenter, et l'*Augustus*, en parlant de l'empereur, était traduit par *Ooker*. La rivière de Bronsvic, qui vient des montagnes du Hartz, et par conséquent est fort sujette à des accroissements subits, s'appelle *Ocker*, et *Ouacra* autrefois. Et je dis en passant que les noms des rivières, étant ordinairement venus de la plus grande antiquité connue, marquent le mieux le vieux langage et les anciens habitants; c'est pourquoi ils mériteraient une recherche particulière. Et les langues en général, étant les plus anciens monuments des peuples avant l'écriture et les arts, en marquent le mieux l'ori-

gine, les cognations et migrations. C'est pourquoi les étymologies bien entendues seraient curieuses et de conséquence; mais il faut joindre des langues de plusieurs peuples, et ne point faire trop de sauts d'une nation à une autre fort éloignée sans en avoir de bonnes vérifications, où il sert surtout d'avoir les peuples entre eux pour garants; et en général l'on ne doit donner aucune créance aux étymologies que lorsqu'il y a quantité d'indices concourants; autrement c'est *goropiser*.

PHILALÈTHE. *Goropiser!* Que veut dire cela?

THÉOPHILE. C'est que les étymologies étranges et souvent ridicules de Goropius Becanus, savant médecin du XVI[e] siècle, ont passé en proverbe, bien qu'autrement il n'ait pas eu trop de tort de prétendre que la langue germanique, qu'il appelle cimbrique, a autant et plus de marques de quelque chose de primitif que l'hébraïque même. Je me souviens que feu M. Claubergius, philosophe excellent, a donné un petit Essai sur les origines de la langue germanique, qui fait regretter la perte de ce qu'il avait promis sur ce sujet. J'y ai donné moi-même quelques pensées, outre que j'avais porté feu M. Gerardus Meierus, théologien de Brême, à y travailler, comme il a fait; mais la mort l'a interrompu. J'espère pourtant que le public en profitera encore un jour, aussi bien que des travaux semblables de M. Schilter, jurisconsulte célèbre à Strasbourg, mais qui vient de mourir aussi. Il est sûr au moins que la langue et les antiquités teutoniques entrent dans la plupart des recherches des origines, coutumes et antiquités européennes; et je souhaiterais que des savants hommes en fissent autant dans les langues wallienne, biscayenne, slavonique, finnoise, turque, persane, arménienne, géorgienne et autres, pour en mieux découvrir l'harmonie, qui servirait particulièrement, comme je viens de dire, à éclaircir l'origine des nations.

§ 2. PHILALÈTHE. Ce dessein est de conséquence; mais à présent il est temps de quitter le *matériel des mots* et de revenir au *formel*, c'est-à-dire à la signification qui est commune aux différentes langues. Or vous m'accorderez premièrement, monsieur, que, lorsqu'un homme parle à un autre, c'est de ses propres idées qu'il veut donner des signes, les mots ne pouvant être appliqués par lui à des choses qu'il ne connaît point. Et jusqu'à ce qu'un homme ait des idées de son propre fonds, il ne saurait supposer

qu'elles sont conformes aux qualités des choses ou aux conceptions d'un autre.

Théophile. Il est vrai pourtant qu'on prétend désigner bien souvent plutôt ce que d'autres pensent que ce qu'on pense de son chef, comme il n'arrive que trop aux laïques dont la foi est implicite. Cependant j'accorde qu'on entend toujours quelque chose de général, quelque sourde et vide d'intelligence que soit la pensée; et on prend garde au moins de ranger les mots selon la coutume des autres, se contentant de croire qu'on pourrait en apprendre le sens au besoin. Ainsi on n'est quelquefois que le *truche-man* des pensées ou le porteur de la parole d'autrui, tout comme serait une lettre, et même on l'est plus souvent qu'on ne pense.

§ 3. **Philalèthe.** Vous avez raison d'ajouter qu'on entend toujours quelque chose de général, quelque idiot qu'on soit. Un enfant n'ayant remarqué, dans ce qu'il entend nommer *or*, qu'une brillante couleur jaune, donne le nom d'or à cette même couleur qu'il voit dans la queue d'un paon; d'autres ajouteront la grande pesanteur, la fusibilité, la malléabilité.

Théophile. Je l'avoue; mais souvent l'idée qu'on a de l'objet dont on parle est encore plus générale que celle de cet enfant, et je ne doute point qu'un aveugle ne puisse parler pertinemment des couleurs, et faire une harangue à la louange de la lumière, qu'il ne connaît pas, parce qu'il en a appris les effets et les circonstances.

§ 4. **Philalèthe.** Ce que vous remarquez est très-vrai. Il arrive souvent que les hommes appliquent davantage leurs pensées aux mots qu'aux choses; et parce qu'on a appris la plupart de ces mots avant que de connaître les idées qu'ils signifient, il y a non-seulement des enfants mais des hommes faits qui parlent souvent comme des perroquets. § 5. Cependant les hommes prétendent ordinairement de marquer leurs propres pensées; et de plus ils attribuent aux mots un secret rapport aux idées d'autrui et aux choses mêmes. Car si les sons étaient attachés à une autre idée par celui avec qui nous nous entretenons, ce serait parler deux langues; il est vrai qu'on ne s'arrête pas trop à examiner quelles sont les idées des autres, et l'on suppose que notre idée est celle que le commun et les habiles gens du pays attachent au même mot. § 6. Ce qui a lieu

particulièrement à l'égard des idées simples et des modes; mais quant aux substances, on y croit plus particulièrement que les mots signifient aussi la réalité des choses.

Théophile. Les substances et les modes sont également représentés par les idées, et les choses, aussi bien que les idées, dans l'un et l'autre cas, sont marquées par les mots; ainsi je n'y vois guère de différence, sinon que les idées des choses substantielles et des qualités sensibles sont plus fixes. Au reste il arrive quelquefois que nos idées et pensées sont la matière de nos discours et font la chose même qu'on veut signifier, et les notions réflexives entrent plus qu'on ne croit dans celles des choses. On parle même quelquefois des mots matériellement, sans que dans cet endroit-là précisément on puisse substituer à la place du mot la signification ou le rapport aux idées ou aux choses; ce qui arrive non-seulement lorsqu'on parle en grammairien, mais encore quand on parle en dictionnariste, en donnant l'explication du nom.

CHAPITRE III.

Des termes généraux.

§ 1. **Philalèthe.** Quoiqu'il n'existe que des choses particulières, la plus grande partie des mots ne laisse point d'être des *termes généraux :* parce qu'il est impossible (§ 2) que chaque chose particulière puisse avoir un nom particulier et distinct; outre qu'il faudrait une mémoire prodigieuse pour cela, au prix de laquelle celle de certains généraux, qui pouvaient nommer tous leurs soldats par leur nom, ne serait rien. La chose croît même à l'infini si chaque bête, chaque plante, et même chaque feuille de plante, chaque graine, enfin chaque grain de sable, qu'on pourrait avoir besoin de nommer, devait avoir son nom. Et comment nommer les parties des choses sensiblement uniformes, comme de l'eau, du fer (§ 3)? outre que ces noms particuliers seraient inutiles, la fin principale du langage étant d'exciter dans l'esprit de celui qui m'écoute une idée semblable à la mienne. Ainsi la similitude suffit, qui est marquée par les termes généraux (§ 4), et les mots particuliers seuls ne serviraient point à étendre nos connaissances, ni à faire juger de l'avenir par le passé, ou d'un individu par un

autre (§ 5). Cependant, comme l'on a souvent besoin de faire mention de certains individus, particulièrement de notre espèce, l'on se sert de *noms propres*, qu'on donne aussi aux pays, villes, montagnes et autres distinctions de lieu; et les maquignons donnent des noms propres jusqu'à leurs chevaux, aussi bien qu'Alexandre à son Bucéphale, afin de pouvoir distinguer tel ou tel cheval particulier lorsqu'il est éloigné de leur vue.

Théophile. Ces remarques sont bonnes, et il y en a qui conviennent avec celles que je viens de faire. Mais j'ajouterai, suivant ce que j'ai observé déjà, que les noms propres ont été originairement appellatifs, c'est-à-dire généraux dans leur origine, comme *Brutus*, *Cæsar*, *Auguste*, *Capito*, *Lentulus*, *Piso*, *Cicero*, *Elbe*, *Rhin*, *Rhur*, *Leine*, *Ocker*, *Bucéphale*, *Alpes*, *Brenner* ou *Pyrénées;* car l'on sait que le premier Brutus eut ce nom de son apparente stupidité, que César était le nom d'un enfant tiré par incision du ventre de sa mère, qu'Auguste était un nom de vénération, que Capiton est grosse tête, comme Bucéphale aussi ; que Lentulus, Pison et Cicéron ont été des noms donnés au commencement à ceux qui cultivaient particulièrement certaines sortes de légumes. J'ai déjà dit ce que signifient les noms de ces rivières, *Rhin*, *Rur*, *Leine*, *Ocker* ; et l'on sait que toutes les rivières s'appellent encore *Elbes* en Scandinavie. Enfin *Alpes* sont montagnes couvertes de neige (à quoi convient *album*, *blanc*), et *Brenner* ou *Pyrénées* signifient une grande hauteur, car *bren* était haut, ou chef (comme Brennus en celtique), comme encore *brinck* chez les Bas-Saxons est hauteur ; et il y a un *Brenner* entre l'Allemagne et l'Italie, comme les Pyrénées sont entre les Gaules et l'Espagne. Ainsi j'oserais dire que presque tous les mots sont originairement des termes généraux, parce qu'il arrivera fort rarement qu'on inventera un nom exprès sans raison pour marquer un tel individu. On peut donc dire que les noms des individus étaient des noms d'espèce qu'on donnait par excellence ou autrement à quelque individu, comme le nom de *grosse tête* à celui de toute la ville qui l'avait la plus grande ou qui était le plus considéré des grosses têtes qu'on connaissait. C'est ainsi même qu'on donne les noms des genres aux espèces, c'est-à-dire qu'on se contentera d'un terme plus général ou plus vague pour désigner des espèces plus particulières, lorsqu'on ne se soucie point des différences :

comme, par exemple, on se contente du nom général d'absinthe, quoiqu'il y en ait tant d'espèces, qu'un des Bauhin en a rempli un livre exprès.

§ 6. PHILALÈTHE. Vos réflexions sur l'origine des *noms propres* sont fort justes ; mais, pour venir à celle des *noms appellatifs* ou des termes généraux, vous conviendrez sans doute, monsieur, que les mots deviennent généraux lorsqu'ils sont signes d'idées générales ; et les idées deviennent générales lorsque, par abstraction, on en sépare le temps, le lieu, ou telle autre circonstance qui peut les *déterminer* à telle ou telle existence particulière.

THÉOPHILE. Je ne disconviens point de cet usage des abstractions, mais c'est plutôt en montant des espèces aux genres que des individus aux espèces. Car, quelque paradoxal que cela paraisse, il est impossible à nous d'avoir la connaissance des individus et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même : car toutes les circonstances peuvent revenir ; les plus petites différences nous sont insensibles ; le lieu ou le temps, bien loin de déterminer d'eux-mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être déterminés par les choses qu'ils contiennent. Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'*individualité* enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose, ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. Il est vrai qu'il n'en serait point ainsi s'il y avait des atomes de Démocrite ; mais aussi il n'y aurait point alors de *différence* entre deux individus *différents* de la même figure et de la même grandeur.

§ 7. PHILALÈTHE. Il est pourtant tout visible que les idées que les enfants se font des personnes avec qui ils conversent (pour nous arrêter à cet exemple) sont semblables aux personnes mêmes et ne sont que particulières. Les idées qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère sont fort bien tracées dans leur esprit, et les noms de *nourrice* ou de *maman*, dont se servent les enfants, se rapportent uniquement à ces personnes. Quand après cela le temps leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres qui ressemblent à leur père ou à leur mère, ils forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres particuliers participent également, et ils lui

donnent comme les autres le nom d'homme. § 8. Ils acquièrent par la même voie des noms et des notions plus générales : par exemple la nouvelle idée de l'animal ne se fait point par aucune addition, mais seulement en ôtant la figure ou les propriétés particulières de l'homme, et en retenant un corps accompagné de vie, de sentiment et de motion spontanée.

Théophile. Fort bien, mais cela ne fait voir que ce que je viens de dire; car, comme l'enfant va par abstraction de l'observation de l'idée de l'homme à celle de l'idée de l'animal, il est venu de cette idée plus spécifique, qu'il observait dans sa mère ou dans son père et dans d'autres personnes, à celle de la nature humaine. Car, pour juger qu'il n'avait point de précise idée de l'individu, il suffit de considérer qu'une ressemblance médiocre le tromperait aisément et lui ferait prendre pour sa mère une autre femme qui ne l'est point. Vous savez l'histoire du faux Martin Guerre, qui trompa la femme même du véritable et les proches parents par la ressemblance jointe à l'adresse, et embarrassa longtemps les juges, lors même que le véritable fut arrivé.

§ 9. Philalèthe. Ainsi tout ce mystère du genre et des espèces, dont on fait tant de bruit dans les écoles, mais qui hors de là est avec raison si peu considéré, tout ce mystère, dis-je, se réduit uniquement à la formation d'idées abstraites plus ou moins étendues, auxquelles on donne certains noms.

Théophile. L'art de ranger les choses en genres et en espèces n'est pas de petite importance et sert beaucoup, tant au jugement qu'à la mémoire. Vous savez de quelle conséquence cela est dans la botanique, sans parler des animaux et autres substances, et sans parler aussi des êtres moraux et nationaux, comme quelques-uns les appellent. Une bonne partie de l'ordre en dépend, et plusieurs bons auteurs écrivent en sorte que tout leur discours peut être réduit en divisions ou sous-divisions, suivant une méthode qui a du rapport aux genres et aux espèces, et sert non-seulement à retenir les choses, mais même à les trouver. Et ceux qui ont disposé toutes sortes de notions sous certains titres ou prédicaments sous-divisés ont fait quelque chose de fort utile.

§ 10. Philalèthe. En définissant les mots, nous nous servons du genre ou du terme général le plus prochain; et c'est pour s'épargner la peine de compter les différentes idées simples que ce genre

signifie, ou quelquefois peut-être pour s'épargner la honte de ne pouvoir faire cette énumération. Mais quoique la voie la plus courte de définir soit par le moyen du *genre* et de la *différence*, comme parlent les logiciens, on peut douter, à mon avis, qu'elle soit la meilleure; du moins elle n'est pas l'unique. Dans la définition qui dit que l'homme est un animal raisonnable (définition qui peut-être n'est pas la plus exacte, mais qui sert assez bien au présent dessein), au lieu du mot animal on pourrait mettre sa définition. Ce qui fait voir le peu de nécessité de la règle, qui veut qu'*une définition doit être composée de genre et de différence*, et le peu d'avantage qu'il y a à l'observer exactement. Aussi les langues ne sont pas toujours formées selon les règles de la logique, en sorte que la signification de chaque terme puisse être exactement et clairement exprimée par deux autres termes : et ceux qui ont fait cette règle ont eu tort de nous donner si peu de définitions qui y soient conformes.

THÉOPHILE. Je conviens de vos remarques; il serait pourtant avantageux pour bien des raisons que les définitions pussent être de deux termes; cela sans doute abrégerait beaucoup; et toutes les divisions pourraient être réduites à des dichotomies, qui en sont la meilleure espèce, et servent beaucoup pour l'invention, le jugement et la mémoire. Cependant je ne crois pas que les logiciens exigent toujours que le genre ou la différence soit exprimé en un seul mot : par exemple, le terme *polygone régulier* peut passer pour le genre du carré, et dans la figure du cercle le genre pourra être une figure plane curviligne, et la différence serait celle dont les points de la ligne ambiante soient également distants d'un certain point comme centre. Au reste, il est encore bon de remarquer que bien souvent le *genre* pourra être changé en *différence* et la *différence* en *genre*. Par exemple, le carré est un régulier quadrilatéral, ou bien un quadrilatère régulier; de sorte qu'il semble que le genre ou la différence ne diffèrent que comme le substantif ou l'adjectif; comme si, au lieu de dire que l'homme est un animal raisonnable, la langue permettait de dire que l'homme est un rational animable, c'est-à-dire une substance raisonnable douée d'une nature animale, au lieu que les génies sont des substances raisonnables dont la nature n'est point animale ou commune avec les bêtes. Et cet échange des genres et différences dépend de la variation de l'ordre des sous-divisions.

§ 11. **Philalèthe.** Il s'ensuit de ce que je venais de dire que ce qu'on appelle *général* et universel n'appartient point à l'existence des choses, mais que c'est un ouvrage de l'entendement; § 12, et les essences de chaque espèce ne sont que les idées abstraites.

Théophile. Je ne vois pas assez cette conséquence, car la généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité.

§ 13. **Philalèthe.** J'allais vous dire moi-même que ces espèces sont fondées sur les ressemblances.

Théophile. Pourquoi donc n'y point chercher aussi l'essence des genres et des espèces?

§ 14. **Philalèthe.** On sera moins surpris de m'entendre dire que ces essences sont l'ouvrage de l'entendement, si l'on considère qu'il y a du moins des idées complexes qui, dans l'esprit de différentes personnes, sont souvent différentes collections d'idées simples : et ainsi ce qui est *avarice* dans l'esprit d'un homme, ne l'est pas dans l'esprit d'un autre.

Théophile. J'avoue, monsieur, qu'il y a peu d'endroits où j'aie moins entendu la force de vos conséquences qu'ici, et cela me fait de la peine. Si les hommes diffèrent dans le nom, cela change-t-il les choses ou leurs ressemblances? Si l'un applique le nom d'avarice à une ressemblance, et l'autre à une autre, ce seront deux différentes espèces désignées par le même nom.

Philalèthe. Dans l'espèce des substances qui nous est plus familière et que nous connaissons de la manière la plus intime, on a douté plusieurs fois si le fruit qu'une femme a mis au monde était homme, jusqu'à disputer si l'on devait le nourrir et baptiser; ce qui ne pourrait être si l'idée abstraite ou l'essence à laquelle appartient le nom d'homme était l'ouvrage de la nature et non une diverse incertaine collection d'idées simples que l'entendement joint ensemble, et à laquelle il attache un nom après l'avoir rendue générale par voie d'abstraction. De sorte que dans le fond chaque idée distincte, formée par abstraction, est une essence distincte.

Théophile. Pardonnez-moi que je vous dise, monsieur, que votre langage m'embarrasse, car je n'y vois point de liaison. Si nous ne pouvons pas toujours juger par le dehors des ressemblances de l'intérieur, est-ce qu'elles en sont moins dans la nature? Lorsqu'on doute si un monstre est homme, c'est qu'on doute s'il a de

la raison. Quand on saura qu'il en a, les théologiens ordonneront de le faire baptiser, et les jurisconsultes de le faire nourrir. Il est vrai qu'on peut disputer des plus basses espèces logiquement prises, qui se varient par des accidents dans une même espèce physique ou tribu de génération, mais on n'a point besoin de les déterminer; on peut même les varier à l'infini, comme il se voit dans la grande variété des oranges, limons et citrons, que les experts savent nommer et distinguer. On le voyait de même dans les tulipes et œillets lorsque ces fleurs étaient à la mode. Au reste, que les hommes joignent telles ou telles idées ou non, et même que la nature les joigne actuellement ou non, cela ne fait rien pour les essences, genres ou espèces, puisqu'il ne s'y agit que des possibilités qui sont indépendantes de notre pensée.

§ 15. **Philalèthe.** On suppose ordinairement une constitution réelle de l'espèce de chaque chose, et il est hors de doute qu'il y en doit avoir d'où chaque amas d'idées simples ou qualités coexistantes dans cette chose doit dépendre; mais comme il est évident que les choses ne sont rangées en *sortes* ou *espèces* sous certains noms qu'en tant qu'elles conviennent avec certaines idées abstraites auxquelles nous avons attaché ce nom-là, l'*essence* de chaque genre ou espèce vient ainsi à n'être autre chose que l'idée abstraite signifiée par le nom général ou spécifique; et nous trouverons que c'est là ce qu'emporte le mot d'essence selon l'usage le plus ordinaire qu'on en fait. Il ne serait pas mal, à mon avis, de désigner ces deux sortes d'essences par deux noms différents, et d'appeler la première *essence réelle*, et l'autre *essence nominale*.

Théophile. Il me semble que notre langage innove extrêmement dans les manières de s'exprimer. On a bien parlé jusqu'ici de définitions nominales et causales ou réelles, mais non pas, que je sache, d'essences autres que réelles; à moins que par essences nominales on n'ait entendu des essences fausses et impossibles, qui paraissent être des essences, mais n'en sont point : comme serait, par exemple, celle d'un décaèdre régulier, c'est-à-dire d'un corps régulier compris sous dix plans. L'essence, dans le fond, n'est autre chose que la possibilité de ce qu'on propose. Ce qu'on suppose possible est exprimé par la définition; mais cette définition n'est que nominale quand elle n'exprime point en même temps la possibilité, car alors on peut douter si cette définition exprime quelque chose

de réel, c'est-à-dire de possible, jusqu'à ce que l'expérience vienne à notre secours pour nous faire connaître cette réalité *a posteriori*, lorsque la chose se trouve effectivement dans le monde : ce qui suffit au défaut de la raison, qui ferait connaître la réalité *a priori* en exposant la cause ou la génération possible de la chose définie. Il ne dépend donc pas de nous de joindre les idées comme bon nous semble, à moins que cette combinaison ne soit justifiée ou par la raison, qui la montre possible, ou par l'expérience, qui la montre actuelle, et par conséquent possible aussi. Pour mieux distinguer aussi l'essence et la définition, il faut considérer qu'il n'y a qu'une essence de la chose, mais qu'il y a plusieurs définitions qui expriment une même essence, comme la même structure ou la même ville peut être représentée par différentes scénographies, suivant les différents côtés dont on la regarde.

§ 19. Philalèthe. Vous m'accorderez, je pense, que le *réel* et le *nominal* est toujours le même dans les idées simples et dans les idées des modes; mais dans les idées des substances ils sont toujours entièrement différents. Une figure qui termine un espace par trois lignes, c'est l'essence du triangle, tant réelle que nominale; car c'est non-seulement l'idée abstraite à laquelle le nom général est attaché, mais l'essence ou l'être propre de la chose, ou le fondement d'où procèdent ses propriétés et auquel elles sont attachées. Mais c'est tout autrement à l'égard de l'or : la constitution réelle de ses parties, de laquelle dépendent la couleur, la pesanteur, la fusibilité, la fixité, etc., nous est inconnue, et, n'en ayant point d'idée, nous n'avons point de nom qui en soit le signe. Cependant ce sont ces qualités qui font que cette matière est appelée de l'or et sont son essence nominale, c'est-à-dire qui donne droit au nom.

Théophile. J'aimerais mieux de dire, suivant l'usage reçu, que l'essence de l'or est ce qui le constitue et qui lui donne ces qualités sensibles, qui le font reconnaître et qui font sa *définition nominale;* au lieu que nous aurions la *définition réelle* et *causale*, si nous pouvions expliquer cette contexture ou constitution intérieure. Cependant la définition nominale se trouve ici réelle aussi, non par elle-même (car elle ne fait point connaître *a priori* la possibilité ou la génération des corps), mais par l'expérience, parce que nous expérimentons qu'il y a un corps où ces qualités se trouvent ensemble;

mais sans quoi on pourrait douter si tant de pesanteur serait compatible avec tant de malléabilité, comme l'on peut douter, jusqu'à présent, si un verre malléable à froid est possible à la nature. Je ne suis pas, au reste, de votre avis, monsieur, qu'il y a ici de la différence entre les idées des substances et les idées des prédicats, comme si les définitions des prédicats (c'est-à-dire des modes et des objets des idées simples) étaient toujours réelles et nominales en même temps, et que celles des substances ne fussent que nominales. Je demeure bien d'accord qu'il est plus difficile d'avoir des définitions réelles des corps, qui sont des êtres substantiels, parce que leur contexture est moins sensible ; mais il n'en est pas de même de toutes les substances, car nous avons une connaissance des vraies substances ou des unités (comme de Dieu et de l'âme) aussi intimes que nous en avons de la plupart des modes. D'ailleurs il y a des prédicats aussi peu connus que la contexture des corps ; car le jaune ou l'amer, par exemple, sont les objets des idées ou fantaisies simples, et néanmoins on n'en a qu'une connaissance confuse, même dans les mathématiques, où un même mode peut avoir une définition nominale aussi bien qu'une réelle. Peu de gens ont bien expliqué en quoi consiste la différence de ces deux définitions, qui doit discerner aussi l'essence et la propriété. A mon avis, cette différence est que la réelle fait voir la possibilité du défini, et la nominale ne le fait point. La définition de deux *droites parallèles*, qui dit qu'elles sont dans un même plan et ne se rencontrent point quoiqu'on les continue à l'infini, n'est que nominale, car on pourrait douter d'abord si cela est possible ; mais lorsqu'on a compris qu'on peut mener une droite parallèle dans un plan à une droite donnée, pourvu qu'on prenne garde que la pointe du style, qui décrit la parallèle, demeure toujours également distante de la donnée, on voit en même temps que la chose est possible et pourquoi elles ont cette propriété de ne se rencontrer jamais, qui en fait la définition nominale, mais qui n'est la marque du parallélisme que lorsque les deux lignes sont droites : au lieu que, si l'une au moins était courbe, elles pourraient être de nature à ne se pouvoir jamais rencontrer, et cependant elles ne seraient point parallèles pour cela.

§ 19. PHILALÈTHE. Si l'essence était autre chose que l'idée



abstraite, elle ne serait point ingénérable et incorruptible. Une licorne, une sirène, un cercle exact, ne sont peut-être point dans le monde.

THÉOPHILE. Je vous ai déjà dit, monsieur, que les essences sont perpétuelles, parce qu'il ne s'y agit que du possible.

CHAPITRE IV.

Des noms des idées simples.

§ 2. PHILALÈTHE. Je vous avoue que j'ai toujours cru qu'il était arbitraire de former les modes; mais, quant aux idées simples et celles des substances, j'ai été persuadé qu'outre la possibilité ces idées devaient signifier une existence réelle.

THÉOPHILE. Je n'y vois aucune nécessité. Dieu en a les idées avant que de créer les objets de ces idées, et rien n'empêche qu'il ne puisse encore communiquer de telles idées aux créatures intelligentes; il n'y a pas même de démonstration exacte qui prouve que les objets de nos sens et des idées simples, que les sens nous présentent, sont hors de nous, ce qui a surtout lieu à l'égard de ceux qui croient, avec les cartésiens et avec notre célèbre auteur, que nos idées simples des qualités sensibles n'ont point de ressemblance avec ce qui est hors de nous dans les objets : il n'y aurait donc rien qui oblige ces idées d'être fondées dans quelque existence réelle.

§ 4, 5, 6, 7. PHILALÈTHE. Vous m'accorderez au moins cette autre différence entre les idées simples et les composées, que les noms des *idées simples* ne peuvent être définis, au lieu que ceux des idées composées le peuvent être, car les définitions doivent contenir plus d'un terme, dont chacun signifie une idée. Ainsi l'on voit ce qui peut ou ne peut pas être défini, et pourquoi les définitions ne peuvent aller à l'infini; ce que jusqu'ici personne, que je sache, n'a remarqué.

THÉOPHILE. J'ai aussi remarqué dans le petit *Essai sur les idées*, inséré dans les Actes de Leipzic, il y a environ vingt ans, que les termes simples ne sauraient avoir de définitions nominales; mais j'y ai ajouté en même temps que les termes, lorsqu'ils ne sont simples qu'à notre égard (parce que nous n'avons pas le moyen

d'en faire l'analyse pour venir aux perceptions élémentaires dont ils sont composés, comme chaud, froid, jaune, vert), peuvent recevoir une définition réelle qui en expliquerait la cause. C'est ainsi que la définition réelle du *vert* est d'être composé de bleu et de jaune bien mêlés, quoique le vert ne soit pas plus susceptible de définition nominale qui le fasse reconnaître que le bleu et le jaune. Au lieu que les termes qui sont simples en eux-mêmes, c'est-à-dire dont la conception est claire et distincte, ne sauraient recevoir aucune définition, soit nominale, soit réelle. Vous trouverez dans ce petit *Essai* mis dans les Actes de Leipzic les fondements d'une bonne partie de la doctrine qui regarde l'entendement, expliquée en abrégé.

§ 7, 8. PHILALÈTHE. Il était bon d'expliquer ce point et de marquer ce qui pourrait être défini ou non, et je suis tenté de croire qu'il s'élève souvent de grandes disputes, et qu'il s'introduit bien du galimatias dans le discours des hommes, pour ne pas songer à cela. Ces célèbres vétilles, dont on fait tant de bruit dans les écoles, sont venues de ce qu'on n'a pas pris garde à cette différence qui se trouve dans les idées. Les plus grands maîtres dans l'art ont été contraints de laisser la plus grande partie des idées simples sans les définir; et quand ils ont entrepris de le faire, ils n'y ont point réussi. Le moyen, par exemple, que l'esprit de l'homme pût inventer un plus fin galimatias que celui qui est renfermé dans cette définition d'Aristote : *Le mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance!* § 9. Et les modernes qui définissent le *mouvement*, que c'est le *passage* d'un lieu dans un autre, ne font que mettre un mot synonyme à la place de l'autre.

THÉOPHILE. J'ai déjà remarqué dans une de nos conférences passées que chez vous on fait passer bien des idées pour simples qui ne le sont point : le *mouvement* est de ce nombre, que je crois être définissable; et la définition qui dit que c'est un changement de lieu n'est pas à mépriser. La définition d'Aristote n'est pas si absurde qu'on pense, faute d'entendre que le grec κίνησις chez lui ne signifiait pas ce que nous appelons *mouvement*, mais ce que nous exprimerions par le mot de changement; d'où vient qu'il lui donne une définition si abstraite et si métaphysique; au lieu que ce que nous appelons mouvement est appelé chez lui φορὰ, *latio*, et se trouve entre les espèces du changement (τῆς κινήσεως).

§ 10. Philalèthe. Mais vous n'excuserez pas au moins la définition de la *lumière* du même auteur, que c'est l'acte du transparent.

Théophile. Je la trouve avec vous fort inutile ; et il se sert trop de son acte, qui ne nous dit pas grand'chose. *Diaphane* lui est un milieu au travers duquel on pourrait voir, et la lumière est, selon lui, ce qui consiste dans le trajet actuel. A la bonne heure.

§ 11. Philalèthe. Nous convenons donc que nos idées simples ne sauraient avoir de définitions nominales, comme nous ne saurions connaître le goût de l'ananas par la relation de nos voyageurs, à moins de pouvoir goûter les choses par les oreilles, comme Sancho Pança avait la faculté de voir Dulcinée par ouï-dire, ou comme cet aveugle qui, ayant fort ouï parler de l'éclat d'écarlate, crut qu'elle devait ressembler au son de la trompette.

Théophile. Vous avez raison, et tous les voyageurs du monde ne nous auraient pu donner par leurs relations ce que nous devons à un gentilhomme de ce pays, qui cultive avec succès des *ananas*, à trois lieues de Hanovre, presque sur le bord du Weser, et a trouvé le moyen de les multiplier, en sorte que nous en pourrons avoir peut-être un jour de notre cru aussi copieusement que les oranges de Portugal, quoiqu'il y eût apparemment quelque déchet dans le goût.

§ 12, 13. Philalèthe. Il en est tout autrement des idées complexes. Un aveugle peut entendre ce que c'est que la statue, et un homme qui n'aurait jamais vu l'arc-en-ciel pourrait comprendre ce que c'est, pourvu qu'il eût vu les couleurs qui le composent. § 15. Cependant, quoique les idées simples soient inexplicables, elles ne laissent pas d'être les moins douteuses, car l'expérience fait plus que la définition.

Théophile. Il y a pourtant quelque difficulté sur les idées qui ne sont simples qu'à notre égard : par exemple, il serait difficile de marquer précisément les bornes du bleu et du vert, et, en général, de discerner les couleurs fort approchantes ; au lieu que nous pouvons avoir des notions précises des termes dont on se sert en arithmétique et en géométrie.

§ 16. Philalèthe. Les idées simples ont encore cela de particulier, qu'elles ont très-peu de subordination dans ce que les logiciens appellent *ligne prédicamentale*, depuis la dernière espèce jusqu'au genre suprême. C'est que la dernière espèce n'étant qu'une

seule idée simple, on n'en peut rien retrancher : par exemple, on ne peut rien retrancher des idées du blanc et du rouge pour retenir la commune apparence où elles conviennent ; c'est pour cela qu'on les comprend avec le jaune et autres sous le genre ou le nom de *couleur;* et quand on veut former un terme encore plus général, qui comprenne aussi les sons, les goûts et les qualités tactiles, on se sert du terme général de *qualité*, dans le sens qu'on lui donne ordinairement, pour distinguer ces qualités de l'étendue, du nombre, du mouvement, du plaisir et de la douleur, qui agissent sur l'esprit et y introduisent leurs idées par plus d'un sens.

THÉOPHILE. J'ai encore quelque chose à dire sur cette remarque. J'espère qu'ici et ailleurs vous me ferez la justice, monsieur, de croire que ce n'est point par un esprit de contradiction, et que la matière le semble demander. Ce n'est pas un avantage que les idées des qualités sensibles aient si peu de subordination et soient capables de si peu de sous-divisions, car cela ne vient que de ce que nous les connaissons peu. Cependant cela même que toutes les couleurs ont de commun, d'être vues par les yeux, de passer toutes par des corps par où passe l'apparence de quelques-uns entre eux, et d'être renvoyées des surfaces polies des corps qui ne les laissent point passer, fait connaître qu'on peut retrancher quelque chose des idées que nous en avons. On peut même diviser les couleurs avec grande raison en *extrêmes* (dont l'un est *positif*, savoir, le blanc; et l'autre *privatif*, savoir, le noir) et en *moyens*, qu'on appelle encore sous-diviser en celles du côté convexe, et celles du côté concave du rayon rompu ; et ces divisions et sous-divisions des couleurs ne sont pas de petite conséquence.

PHILALÈTHE. Mais comment peut-on trouver des genres dans ces idées simples?

THÉOPHILE. Comme elles ne sont simples qu'en apparence, elles sont accompagnées de circonstances qui ont de la liaison avec elles, quoique cette liaison ne soit point entendue de nous ; et ces circonstances fournissent quelque chose d'explicable et de susceptible d'analyse, qui donne aussi quelque espérance qu'on pourra trouver un jour les raisons de ces phénomènes. Ainsi il arrive qu'il y a une manière de *pléonasme* dans les perceptions que nous avons des qualités sensibles aussi bien que des masses sensibles, et ce pléonasme est que nous avons plus d'une notion du même sujet.

L'or peut être défini nominalement de plusieurs façons : on peut dire que c'est le plus pesant de nos corps, que c'est le plus malléable, que c'est un corps fusible qui résiste à la coupelle et à l'eau-forte, etc. Chacune de ces marques est bonne et suffit à reconnaître l'or, au moins provisionnellement et dans l'état présent de nos corps, jusqu'à ce qu'il se trouve un corps plus pesant, comme quelques chimistes le prétendent de leur pierre philosophale; ou jusqu'à ce qu'on fasse voir cette lune fixe, qui est un métal qu'on dit avoir la couleur de l'argent, et presque toutes les autres qualités de l'or, et que M. le chevalier Boyle semble dire d'avoir fait. Aussi peut-on dire que dans les matières que nous ne connaissons qu'en empiriques, toutes nos définitions ne sont que provisionnelles, comme je crois avoir déjà remarqué ci-dessus. Il est donc vrai que nous ne savons pas démonstrativement s'il ne se peut qu'une couleur puisse être engendrée par la seule réflexion sans réfraction, et que les couleurs que nous avons remarquées jusqu'ici dans la concavité de l'angle de réfraction ordinaire se trouvent dans la convexité d'une manière de réfraction inconnue jusqu'ici, et *vice versa*. Ainsi l'idée simple du bleu serait dépouillée du genre que nous lui avons assigné sur nos expériences; mais il est bon de s'arrêter au bleu que nous avons et aux circonstances qui l'accompagnent, et c'est quelque chose qu'elles nous fournissent de quoi faire des genres et des espèces.

§ 17. **Philalèthe.** Mais que dites-vous de la remarque qu'on a faite que les idées simples étant prises de l'existence des choses ne sont nullement arbitraires, au lieu que celles des modes mixtes le sont tout à fait, et celles des substances en quelque façon?

Théophile. Je crois que l'arbitraire se trouve seulement dans les mots et nullement dans les idées, car elles n'expriment que des possibilités. Ainsi, quand il n'y aurait jamais eu de parricide, et quand tous les législateurs se fussent aussi peu avisés que Solon d'en parler, le parricide serait un crime possible, et son idée serait réelle; car les idées sont en Dieu de toute éternité, et même elles sont en nous avant que nous y pensions actuellement, comme j'ai montré dans nos premières conversations. Si quelqu'un les veut prendre pour des pensées actuelles des hommes, cela lui est permis, mais il s'opposera sans sujet au langage reçu.

CHAPITRE V.

Des noms des modes mixtes et des relations.

§ 2, 3 et suiv. **Philalèthe.** Mais l'esprit ne forme-t-il pas les idées mixtes en assemblant les idées simples comme il le juge à propos, sans avoir besoin de modèle réel; au lieu que les idées simples lui viennent sans choix par l'existence réelle des choses? Ne voit-il pas souvent l'idée mixte avant que la chose existe?

Théophile. Si vous prenez les idées pour les pensées actuelles, vous avez raison; mais je ne vois point qu'il soit besoin d'appliquer votre distinction à ce qui regarde la forme même ou la possibilité de ces pensées, et c'est pourtant de quoi il s'agit dans le monde idéal qu'on distingue du monde existant. L'existence réelle des êtres qui ne sont point nécessaires est un point de fait ou d'histoire; mais la connaissance des possibilités et des nécessités (car *nécessaire* est dont l'opposé n'est point *possible*) fait les sciences démonstratives.

Philalèthe. Mais y a-t-il plus de liaison entre les idées de *tuer* et de l'*homme* qu'entre les idées de tuer et de la brebis? le parricide est-il composé de notions plus liées que l'infanticide? et ce que les Anglais appellent *stabbing*, c'est-à-dire un meurtre par estocade ou en frappant de la pointe, qui est plus grief chez eux que lorsqu'on tue en frappant du tranchant de l'épée, est-il plus naturel pour avoir mérité un nom et une idée qu'on n'a point accordés, par exemple, à l'acte de tuer une brebis ou de tuer un homme en taillant?

Théophile. S'il ne s'agit que des possibilités, toutes ces idées sont également naturelles. Ceux qui ont vu tuer des brebis ont eu une idée de cet acte dans la pensée, quoiqu'ils ne lui aient point donné de nom et ne l'aient point daigné honorer de leur attention. Pourquoi donc se borner aux noms quand il s'agit des idées mêmes, et pourquoi s'attacher à la dignité des idées des modes mixtes quand il s'agit de ces idées en général?

§ 9. **Philalèthe.** Les hommes formant arbitrairement diverses espèces de modes mixtes, cela fait qu'on trouve des mots dans une langue auxquels il n'y a aucun dans une autre langue qui leur ré-

ponde. Il n'y a point de mot dans d'autres langues qui réponde au mot *versura* usité parmi les Romains, ni à celui de *corban* dont se servaient les Juifs. On rend hardiment dans les mots latins *hora*, *pes* et *libra*, par ceux d'heure, de pied et de livre; mais les idées du Romain étaient fort différentes des nôtres.

THÉOPHILE. Je vois que bien des choses que nous avons discutées quand il s'agissait des idées mêmes et de leurs espèces reviennent maintenant à la faveur des noms de ces idées. La remarque est bonne quant aux noms et quant aux coutumes des hommes, mais elle ne change rien dans les sciences et dans la nature des choses; il est vrai que celui qui écrirait une grammaire universelle ferait bien de passer de l'essence des langues à leur existence et de comparer les grammaires de plusieurs langues; de même qu'un auteur qui voudrait écrire une jurisprudence universelle tirée de la raison ferait bien d'y joindre des parallèles des lois et coutumes des peuples; ce qui servirait non-seulement dans la pratique, mais encore dans la contemplation, et donnerait occasion à l'auteur même de s'aviser de plusieurs considérations qui, sans cela, lui seraient échappées. Cependant, dans la science, même séparée de son histoire ou existence, il n'importe point si les peuples se sont conformés ou non à ce que la raison ordonne.

§ 9. PHILALÈTHE. La signification douteuse du mot *espèce* fait que certaines gens sont choqués d'entendre dire que les espèces des modes mixtes sont formées par l'entendement; mais je laisse à penser qui c'est qui fixe les limites de chaque *sorte* ou *espèce*, car ces deux mots me sont tout à fait synonymes.

THÉOPHILE. C'est la nature des choses qui fixe ordinairement ces limites des espèces, par exemple : de l'homme et de la bête, de l'estoc et de la taille. J'avoue cependant qu'il y a des notions où il y a véritablement de l'arbitraire : par exemple, lorsqu'il s'agit de déterminer un pied; car la ligne droite étant uniforme et indéfinie, la nature n'y marque point de limites. Il y a aussi des essences vagues et imparfaites où l'opinion entre, comme lorsqu'on demande combien il faut laisser pour le moins de cheveux à un homme pour qu'il ne soit point chauve : c'était un des sophismes des anciens quand on pousse son adversaire,

Dum cadat clusus ratione ruentis acervi.

Mais la véritable réponse est que la nature n'a point déterminé cette notion et que l'opinion y a sa part; qu'il y a des personnes dont on peut douter si elles sont chauves ou non, et qu'il y en a d'ambiguës qui passeront pour chauves auprès des uns et non pas auprès des autres : comme vous aviez remarqué qu'un cheval qui sera estimé petit en Hollande passera pour grand dans le pays de Galles. Il y a même quelque chose de cette nature dans les idées simples; car je viens d'observer que les dernières bornes des couleurs sont douteuses. Il y a aussi des *essences* véritablement *nominales à demi*, où le nom entre dans la définition de la chose : par exemple, le degré ou la qualité de docteur, de chevalier, d'ambassadeur, de roi, se connaît lorsqu'une personne a acquis le droit reconnu de se servir de ce nom; et un ministre étranger, quelque plein pouvoir et quelque grand train qu'il ait, ne passera point pour *ambassadeur* si sa lettre de créance ne lui en donne le nom. Mais ces *essences* et *idées* sont *vagues, douteuses, arbitraires, nominales*, dans un sens un peu différent de ceux dont vous aviez fait mention.

§ 10. PHILALÈTHE. Mais il semble que le nom conserve souvent les essences des modes mixtes que vous croyez n'être point arbitraires : par exemple, sans le nom *triomphe* nous n'aurions guère d'idée de ce qui se passait chez les Romains dans cette occasion.

THÉOPHILE. J'accorde que le nom sert à donner de l'attention aux choses, et à en conserver la mémoire et la connaissance actuelle; mais cela ne fait rien au point dont il s'agit et ne rend point les essences nominales, et je ne comprends pas à quel sujet vos messieurs veulent à toute force que les essences mêmes dépendent du choix des noms. Il aurait été à souhaiter que votre célèbre auteur, au lieu d'insister là-dessus, eût mieux aimé d'entrer dans un plus grand détail des idées et des modes, et d'en ranger et développer les variétés. Je l'aurais suivi dans ce chemin avec plaisir et avec fruit; car il nous aurait sans doute donné bien des lumières.

§ 12. PHILALÈTHE. Quand nous parlons d'un *cheval* ou du *fer*, nous les considérons comme des choses qui nous fournissent les patrons originaux de nos idées; mais quand nous parlons des modes mixtes, ou du moins des plus considérables de ces modes qui

sont les *êtres de morale*, par exemple, *de la justice, de la reconnaissance*, nous en considérons les modèles originaux comme existants dans l'esprit. C'est pourquoi nous disons la *notion* de la justice, de la tempérance; mais on ne dit pas la notion d'un cheval, d'une pierre.

Théophile. Les patrons des idées des uns sont aussi réels que ceux des idées des autres : les qualités de l'esprit ne sont pas moins réelles que celles du corps. Il est vrai qu'on ne voit pas la justice comme un cheval, mais on ne l'entend pas moins, ou plutôt on l'entend mieux; elle n'est pas moins dans les actions que la droiture et l'obliquité est dans les mouvements, soit qu'on la considère ou non : et, pour vous faire voir que les hommes sont de mon avis, et même les plus capables et les plus expérimentés dans les affaires humaines, je n'ai qu'à me servir de l'autorité des jurisconsultes romains, suivis par tous les autres, qui appellent ces modes mixtes, ou ces êtres de morale des *choses*, et particulièrement des *choses incorporelles;* car les servitudes, par exemple (comme celle du passage par le fonds de son voisin), sont chez eux *res incorporales*, dont il y a propriété, qu'on peut acquérir par un long usage, qu'on peut posséder et revendiquer. Pour ce qui est du mot *notion*, de fort habiles gens ont pris ce mot pour aussi ample que celui d'idée : l'usage latin ne s'y oppose pas, et je ne sais si celui des Anglais ou des Français y est contraire.

§ 15. **Philalèthe.** Il est encore à remarquer que les hommes apprennent les noms avant les idées des modes mixtes, le nom faisant connaître que cette idée mérite d'être observée.

Théophile. Cette remarque est bonne, quoiqu'il soit vrai qu'aujourd'hui les enfants, à l'aide des nomenclateurs, apprennent ordinairement les noms non-seulement des modes, mais encore des substances, avant les choses, et même plutôt les noms des substances que des modes; car c'est un défaut dans ces mêmes nomenclateurs qu'on y met seulement les *noms*, et non les *verbes*, sans considérer que les verbes, quoiqu'ils signifient des modes, sont plus nécessaires dans la conversation que la plupart des noms qui marquent des substances particulières.

CHAPITRE VI.

Des noms des substances.

§ 1. **Philalèthe.** Les *genres* et les *espèces* des substances, comme des autres êtres, ne sont que des *sortes*. Par exemple, les soleils sont une sorte d'étoiles : c'est-à-dire ils sont des étoiles fixes; car ce n'est pas sans raison qu'on croit que chaque étoile fixe se ferait connaître pour un soleil à une personne qui serait placée à une juste distance. § 2. Elle est connue ou par l'intérieur de la structure, ou par des marques externes qui nous la font connaître et nommer d'un certain nom; et c'est ainsi qu'on peut connaître l'horloge de Strasbourg ou comme l'horloger qui l'a faite, ou comme un spectateur qui en voit les effets.

Théophile. Si vous vous exprimez ainsi, je n'ai rien à opposer.

Philalèthe. Je m'exprime d'une manière propre à ne point renouveler nos contestations. Maintenant j'ajoute que l'essence ne se rapporte qu'aux *sortes*, et que rien n'est essentiel aux *individus*. Un accident ou une maladie peut changer mon teint ou ma taille; une fièvre ou une chute peut m'ôter la raison et la mémoire; une apoplexie peut me réduire à n'avoir ni sentiment, ni entendement, ni vie. Si l'on me demande s'il est essentiel à moi d'avoir de la raison, je répondrai que non.

Théophile. Je crois qu'il y a quelque chose d'essentiel aux individus, et plus qu'on ne pense. Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances créées de pâtir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir de l'étendue et du mouvement; c'est-à-dire il y a des sortes ou espèces dont un individu ne saurait (naturellement au moins) cesser d'être quand il en a été une fois, quelques révolutions qui puissent arriver dans la nature. Mais il y a des sortes ou espèces accidentelles (je l'avoue) aux individus qui peuvent cesser d'être de cette sorte. Ainsi on peut cesser d'être sain, beau, savant, et même d'être visible et palpable; mais on ne cesse pas d'avoir de la vie et des organes et de la perception. J'ai dit assez ci-dessus pourquoi il paraît aux hommes que la vie et la pensée cessent quelquefois, quoiqu'elles ne laissent pas de durer et d'avoir des effets.

§ 8. **Philalèthe.** Quantité d'individus, rangés sous un nom commun, considérés comme d'une seule espèce, ont pourtant des qualités fort différentes, dépendantes de leurs constitutions réelles (particulières). C'est ce qu'observent sans peine tous ceux qui examinent les corps naturels; et souvent les chimistes en sont convaincus par de fâcheuses expériences, cherchant en vain dans un morceau d'antimoine, de soufre et de vitriol, les qualités qu'ils ont trouvées en d'autres parties de ces minéraux.

Théophile. Il n'est rien de si vrai, et j'en pourrais dire moi-même des nouvelles. Aussi a-t-on fait des livres exprès *de infido experimentorum chimicorum successu*. Mais c'est qu'on se trompe en prenant ces corps pour *similaires* ou uniformes, au lieu qu'ils sont mêlés plus qu'on ne pense; car, dans les corps *dissimilaires*, on n'est pas surpris de remarquer des différences entre les individus, et les médecins ne savent que trop combien les tempéraments et les naturels des corps humains sont différents. En un mot, on ne trouvera jamais les dernières espèces logiques, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, et jamais deux individus réels ou complets d'une même espèce ne sont parfaitement semblables.

Philalèthe. Nous ne remarquons point toutes ces différences, parce que nous ne connaissons point les petites parties ni par conséquent la structure intérieure des choses. Aussi ne nous en servons-nous pas pour déterminer les sortes ou espèces des choses; et si nous le voulions faire par ces essences ou par ce que les écoles appellent formes substantielles, nous serions comme un aveugle qui voudrait ranger les corps selon les couleurs. § 11. Nous ne connaissons pas même les essences des esprits; nous ne saurions former de différentes idées spécifiques des anges, quoique nous sachions bien qu'il faut qu'il y ait plusieurs espèces d'esprits. Aussi semble-t-il que dans nos idées nous ne mettions aucune différence entre Dieu et les esprits par aucun nombre d'idées simples, excepté que nous attribuons à Dieu l'infinité.

Théophile. Il y a encore une autre différence dans mon système entre Dieu et les esprits créés : c'est qu'il faut, à mon avis, que tous les esprits créés aient des corps, tout comme notre âme en a un.

§ 12. **Philalèthe.** Au moins je crois qu'il y a cette analogie entre les corps et les esprits, que, de même qu'il n'y a point de *vide*

dans les variétés du monde corporel, il n'y aura pas moins de variété dans les créatures intelligentes. En commençant depuis nous et allant jusqu'aux choses les plus basses, c'est une descente qui se fait par de *fort petits degrés* et par une suite continue de choses qui, dans chaque éloignement, diffèrent fort peu l'une de l'autre. Il y a des poissons qui ont des ailes et à qui l'air n'est pas étranger; et il y a des oiseaux qui habitent dans l'eau, qui ont le sang froid comme les poissons, et dont la chair leur ressemble si fort par le goût qu'on permet aux scrupuleux d'en manger durant les jours maigres. Il y a des animaux qui approchent si fort de l'espèce des oiseaux et de celle des bêtes, qu'ils tiennent le milieu entre eux. Les amphibies tiennent également des bêtes terrestres et aquatiques. Les veaux marins vivent sur la terre et dans la mer, et les marsouins (dont le nom signifie pourceau de mer) ont le sang chaud et les entrailles d'un cochon. Pour ne pas parler de ce qu'on rapporte des hommes marins, il y a des bêtes qui semblent avoir autant de connaissance et de raison que quelques animaux qu'on appelle hommes; et il y a une si grande proximité entre les animaux et les végétaux, que, si vous prenez le plus imparfait de l'un et le plus parfait de l'autre, à peine remarquerez-vous aucune différence considérable entre eux. Ainsi, jusqu'à ce que nous arrivions aux plus basses et moins organisées parties de la matière, nous trouverons partout que les espèces sont liées ensemble et ne diffèrent que par des degrés presque insensibles. Et lorsque nous considérons la sagesse et la puissance infinie de l'auteur de toutes choses, nous avons sujet de penser que c'est une chose conforme à la somptueuse *harmonie de l'univers* et au grand dessein aussi bien qu'à la bonté infinie de ce souverain architecte, que les différentes espèces de créatures s'élèvent aussi peu à peu depuis nous vers son infinie perfection. Ainsi nous avons raison de nous persuader qu'il y a beaucoup plus d'espèces de créatures au-dessus de nous qu'il n'y en a au-dessous, parce que nous sommes beaucoup plus éloignés en degrés de perfection de l'être infini de Dieu que de ce qui approche le plus près du néant. Cependant nous n'avons nulle idée claire et distincte de toutes ces différentes espèces.

Théophile. J'avais dessein, dans un autre lieu, de dire quelque chose d'approchant de ce que vous venez d'exposer, monsieur; mais je suis aise d'être prévenu lorsque je vois qu'on dit les choses

mieux que je n'aurais espéré de le faire. D'habiles philosophes ont traité cette question, *utrum detur vacuum formarum*, c'est-à-dire s'il y a des espèces possibles qui pourtant n'existent point, et qu'il pourrait sembler que la nature eût oubliées. J'ai des raisons pour croire que toutes les espèces possibles ne sont point compossibles dans l'univers, tout grand qu'il est, et cela non-seulement par rapport aux choses qui sont ensemble en même temps, mais même par rapport à toute la suite des choses; c'est-à-dire, je crois qu'il y a nécessairement des espèces qui n'ont jamais été et ne seront jamais, n'étant pas compatibles avec cette suite des créatures que Dieu a choisie. Mais je crois que toutes les choses que la parfaite harmonie de l'univers pouvait recevoir y sont. Qu'il y ait des créatures mitoyennes entre celles qui sont éloignées, c'est quelque chose de conforme à cette même harmonie, quoique ce ne soit pas toujours dans un même globe ou système; et ce qui est au milieu de deux espèces l'est quelquefois par rapport à certaines circonstances, et non pas par rapport à d'autres. Les oiseaux, si différents de l'homme en autres choses, s'approchent de lui par la parole; mais si les singes savaient parler comme les perroquets, ils iraient plus loin. La *loi de la continuité* porte que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit; mais toute forme ou espèce n'est pas de tout ordre. Quant aux esprits ou génies, comme je tiens que toutes les intelligences créées ont des corps organisés dont la perfection répond à celle de l'intelligence ou de l'esprit qui est dans ce corps en vertu de l'harmonie préétablie, je tiens que, pour concevoir quelque chose des perfections des esprits au-dessus de nous, il servira beaucoup de se figurer des perfections encore dans les organes du corps qui passent celles du nôtre : c'est où l'imagination la plus vive et la plus riche, et, pour me servir d'un terme italien que je ne saurais bien exprimer autrement, l'*invenzione la più vaga*, sera le plus de saison pour nous élever au-dessus de nous. Et ce que j'ai dit pour justifier mon système de l'harmonie, qui exalte les perfections divines au delà de ce qu'on s'était avisé de penser, servira aussi à avoir des idées des créatures incomparablement plus grandes qu'on n'en a eu jusqu'ici.

§ 14. PHILALÈTHE. Pour revenir au peu de réalité des espèces même dans les substances, je vous demande si l'eau et la glace sont de différente espèce.

Théophile. Je vous demande à mon tour si l'or fondu dans le creuset et l'or refroidi en lingot sont d'une même espèce.

Philalèthe. Celui-là ne répond pas à la question, qui en propose une autre,

Qui litem lite resolvit.

Cependant vous reconnaîtrez par là que la réduction des choses en espèces se rapporte uniquement aux idées que nous en avons, ce qui suffit pour les distinguer par des noms; mais si nous supposons que cette distinction est fondée sur leur constitution réelle et intérieure, et que la nature distingue les choses qui existent en autant d'espèces par leurs essences réelles de la même manière que nous les distinguons nous-mêmes en espèces par telles ou telles dénominations, nous serons sujets à de grands mécomptes.

Théophile. Il y a quelque ambiguïté dans le terme d'*espèce* ou d'*être de différente espèce* qui cause tous ces embarras; et quand nous l'aurons levée, il n'y aura plus de contestation que peut-être sur le nom. On peut prendre l'espèce mathématiquement et physiquement. Dans la rigueur mathématique, la moindre différence qui fait que deux choses ne sont point semblables en tout fait qu'elles *diffèrent d'espèce*. C'est ainsi qu'en géométrie tous les cercles sont d'une même espèce, car ils sont tous semblables parfaitement, et, par la même raison, toutes les paraboles aussi sont d'une même espèce; mais il n'en est pas de même des ellipses et des hyperboles, car il y en a une infinité de sortes ou d'espèces, quoiqu'il y en ait aussi une infinité de chaque espèce. Toutes les ellipses innombrables dans lesquelles la distance des foyers a la même raison à la distance des sommets sont d'une même espèce; mais, comme les raisons de ces distances ne varient qu'en grandeur, il s'ensuit que toutes ces *espèces* infinies d'ellipses ne font qu'un seul *genre*, et qu'il n'y a plus de sous-divisions : au lieu qu'un ovale à trois foyers aurait même une infinité de tels *genres* et aurait un nombre d'*espèces* infiniment infini, chaque genre en ayant un nombre simplement infini. De cette façon, deux individus physiques ne seront jamais parfaitement semblables; et, qui plus est, le même individu passera d'espèce en espèce, car il n'est jamais semblable en tout à soi-même au delà d'un moment. Mais les hommes, établissant des espèces physiques, ne s'attachent point à cette

rigueur, et il dépend d'eux de dire qu'une masse qu'ils peuvent faire retourner eux-mêmes sous la première forme demeure d'une même *espèce* à leur égard. Ainsi nous disons que l'eau, l'or, le vif-argent, le sel commun le demeurent, et ne sont que déguisés dans les changements ordinaires; mais, dans les corps organiques ou dans les espèces des plantes et des animaux, nous définissons l'espèce par la génération, de sorte que ce semblable, qui vient ou pourrait être venu d'une même origine ou semence, serait d'une même espèce. Dans l'homme, outre la génération humaine, on s'attache à la qualité d'animal raisonnable, et, quoiqu'il y ait des hommes qui demeurent semblables aux bêtes toute leur vie, on présume que ce n'est pas faute de la faculté ou du principe, mais que c'est par des empêchements qui tiennent cette faculté; mais on ne s'est pas encore déterminé à l'égard de toutes les conditions externes qu'on veut prendre pour suffisantes à donner cette présomption. Cependant, quelques règlements que les hommes fassent pour leurs dénominations et pour les droits attachés aux noms, pourvu que leur règlement soit suivi ou lié et intelligible, il sera fondé en réalité, et ils ne sauront se figurer des espèces que la nature, qui comprend jusqu'aux possibilités, n'ait faites ou distinguées avant eux. Quant à l'intérieur, quoiqu'il n'y ait point d'apparence externe qui ne soit fondée dans la constitution interne, il est vrai néanmoins qu'une même apparence pourrait résulter quelquefois de deux différentes constitutions : cependant il y aura quelque chose de commun, et c'est ce que nos philosophes appellent la *cause prochaine formelle*. Mais quand cela ne serait point, comme si, selon M. Mariotte, le bleu de l'arc-en-ciel avait tout une autre origine que le bleu d'une turquoise, sans qu'il y eût une cause formelle commune (en quoi je ne suis point de son sentiment), et quand on accorderait que certaines natures apparentes, qui nous font donner des noms, n'ont rien d'intérieur commun, nos définitions ne laisseraient pas d'être fondées dans des espèces réelles, car les phénomènes mêmes sont des réalités. Nous pouvons donc dire que tout ce que nous distinguons ou comparons avec vérité, la nature le distingue ou le fait convenir aussi, quoiqu'elle ait des distinctions et des comparaisons que nous ne savons point et qui peuvent être meilleures que les nôtres. Aussi faudra-t-il encore beaucoup de soin et d'expérience pour assigner les genres et les espèces d'une manière assez appro-

chante de la nature. Les botanistes modernes croient que les distinctions prises des formes des fleurs approchent le plus de l'ordre naturel; mais ils y trouvent pourtant encore bien de la difficulté, et il serait à propos de faire des comparaisons et arrangements, non-seulement suivant un seul fondement, comme serait celui que je viens de dire, qui est pris des fleurs, et qui peut-être est le plus propre jusqu'ici pour un système tolérable et commode à ceux qui apprennent, mais encore suivant les autres fondements pris des autres parties et circonstances des plantes. Chaque fondement de comparaison mérite des tables à part, sans quoi on laissera échapper bien des genres subalternes et bien des comparaisons, distinctions et observations utiles. Mais plus on approfondira la génération des espèces et plus on suivra dans les arrangements les conditions qui y sont requises, plus on approchera de l'ordre naturel. C'est pourquoi, si la conjecture de quelques personnes entendues se trouvait véritable, qu'il y a dans la plante, outre la graine ou la semence connue, qui répond à l'œuf de l'animal, une autre semence qui mériterait le nom de masculine, c'est-à-dire une poudre (*pollen*) visible bien souvent, quoique peut-être invisible quelquefois (comme la graine même l'est en certaines plantes), que le vent ou d'autres accidents ordinaires répandent pour la joindre à la graine qui vient quelquefois d'une même plante et quelquefois encore (comme dans le chanvre) d'une autre voisine de la même espèce, laquelle plante par conséquent aura de l'analogie avec le mâle, quoique peut-être la femelle ne soit jamais dépourvue entièremeut de ce même *pollen*; si cela, dis-je, se trouvait vrai, et si la manière de la génération des plantes devenait plus connue, je ne doute point que les variétés qu'on y remarquerait ne fournissent un fondement à des divisions fort naturelles. Et si nous avions la pénétration de quelques génies supérieurs et connaissions assez les choses, peut-être y trouverions-nous des attributs fixes pour chaque espèce, communs à tous ses individus et toujours subsistants dans le même vivant organique, quelques altérations ou transformations qui pussent arriver; comme dans la plus connue des espèces physiques, qui est l'humaine, la raison est un tel attribut fixe qui convient à chacun des individus et toujours inamissiblement, quoiqu'on ne s'en puisse pas toujours apercevoir. Mais, au défaut de ces connaissances, nous nous servons des attributs qui nous paraissent les plus commodes à distin-

guer et à comparer les choses, et, en un mot, à en reconnaître les espèces ou sortes; et ces attributs ont toujours leurs fondements réels.

§ 14. **Philalèthe.** Pour distinguer les êtres substantiels selon la supposition ordinaire, qui veut qu'il y ait certaines essences ou formes précises des choses par où tous les individus existants soient distingués naturellement en espèces, il faudrait être assuré *premièrement*, § 15, que la nature se propose toujours, dans la production des choses, de les faire participer à certaines essences réglées et établies, comme à des modèles; et *secondement*, § 16, que la nature arrive toujours à ce but. Mais les monstres nous donnent sujet de douter de l'un et de l'autre, § 17. Il faudrait déterminer, en *troisième lieu*, si ces monstres sont réellement une espèce distincte et nouvelle, car nous trouvons que quelques-uns de ces monstres n'ont que peu ou point de ces qualités qu'on suppose résulter de l'essence de cette espèce d'où ils tirent leur origine, et à laquelle il semble qu'ils appartiennent en vertu de leur naissance.

Théophile. Quand il s'agit de déterminer si les monstres sont d'une certaine espèce, on est souvent réduit à des conjectures. Ce qui fait voir qu'alors on ne se borne pas à l'extérieur, puisqu'on voudrait deviner si la *nature intérieure* (comme par exemple la raison dans l'homme) commune aux individus d'une telle espèce convient encore (comme la naissance le fait présumer) à ces individus où manque une partie des *marques extérieures* qui se trouvent ordinairement dans cette espèce. Mais notre incertitude ne fait rien à la nature des choses, et, s'il y a une telle nature commune intérieure, elle se trouvera ou ne se trouvera pas dans le monstre, soit que nous le sachions ou non. Et si la nature intérieure d'aucune espèce ne s'y trouve, le monstre pourra être de sa propre espèce. Mais s'il n'y avait point de telle nature intérieure dans les espèces dont il s'agit, et si on ne s'arrêtait pas non plus à la naissance, alors les marques extérieures seules détermineraient l'espèce, et les monstres ne seraient pas de celle dont ils s'écartent, à moins de la prendre d'une manière un peu vague et avec quelque latitude : et en ce cas aussi notre peine de vouloir deviner l'espèce serait vaine. C'est peut-être ce que vous voulez dire par tout ce que vous objectez aux espèces prises des essences réelles internes. Vous devriez donc prouver, monsieur, qu'il n'y a point d'intérieur spé-

cifique commun quand l'extérieur entier ne l'est pas. Mais le contraire se trouve dans l'espèce humaine, où quelquefois des enfants qui ont quelque chose de monstrueux parviennent à un âge où ils font voir de la raison. Pourquoi donc ne pourrait-il point y avoir quelque chose de semblable en d'autres espèces? Il est vrai que faute de les connaître nous ne pouvons pas nous en servir pour les définir, mais l'extérieur en tient lieu ; quoique nous reconnaissions qu'il ne suffit pas pour avoir une *définition* exacte, et que les *définitions nominales* mêmes dans ces rencontres ne sont que conjecturales : et j'ai dit déjà ci-dessus comment quelquefois elles sont *provisionnelles* seulement. Par exemple, on pourrait trouver le moyen de contrefaire l'or, en sorte qu'il satisferait à toutes les épreuves qu'on en a jusqu'ici ; mais on pourrait aussi découvrir alors une nouvelle manière d'essai, qui donnerait le moyen de distinguer l'or naturel de cet *or fait par artifice*. De vieux papiers attribuent l'un et l'autre à Auguste, électeur de Saxe ; mais je ne suis pas homme à garantir ce fait. Cependant, s'il était vrai, nous pourrions avoir une définition plus parfaite de l'or que nous n'en avons présentement ; et si l'*or artificiel* se pouvait faire en quantité et à bon marché, comme les alchimistes le prétendent, cette nouvelle épreuve serait de conséquence, car par son moyen on conserverait au genre humain l'avantage que l'*or naturel* nous donne dans le commerce, par sa rareté, en nous fournissant une matière qui est durable, uniforme, aisée à partager et à reconnaître, et précieuse en petit volume. Je me veux servir de cette occasion pour lever une difficulté (voyez le § 50 du chapitre des noms des substances, chez l'auteur de l'Essai sur l'entendement). On objecte qu'en disant : *Tout or est fixe ;* si l'on entend par l'idée de l'or l'amas de quelques qualités où la fixité est comprise, on ne fait qu'une proposition identique et vaine, comme si l'on disait : Le fixe est fixe ; mais, si l'on entend un être substantiel, doué d'une certaine essence interne dont la fixité est une suite, on ne parlera pas intelligiblement, car cette essence réelle est tout à fait inconnue. Je réponds que le corps doué de cette constitution interne est désigné par d'autres marques externes où la fixité n'est point comprise, comme si quelqu'un disait : le plus pesant de tous les corps est encore un des plus fixes. Mais tout cela n'est que provisionnel, car on pourrait trouver quelque jour un corps volatil, comme pour-

rait être un mercure nouveau, qui fût plus pesant que l'or, et sur lequel l'or nageât, comme le plomb nage sur notre mercure.

§ 19. PHILALÈTHE. Il est vrai que de cette manière nous ne pouvons jamais connaître précisément le nombre des propriétés qui dépendent de l'essence réelle de l'or, à moins que nous ne connaissions l'essence de l'or lui-même. § 21. Cependant, si nous nous bornons précisément à certaines propriétés, cela nous suffira pour avoir des définitions nominales exactes qui nous serviront présentement, sauf à nous à changer la signification des noms, si quelque nouvelle distinction utile se découvrait. Mais il faut au moins que cette définition réponde à l'usage du nom et puisse être mise à la place. Ce qui sert à réfuter ceux qui prétendent que l'étendue fait l'essence du corps; car, lorsqu'on dit qu'un corps donne de l'impulsion à un autre, l'absurdité serait manifeste, si, substituant l'étendue, l'on disait qu'une étendue met en mouvement une autre étendue par voie d'impulsion, car il faut encore la solidité. De même on ne dira pas que la raison, ou ce qui rend l'homme raisonnable, fait conversation; car la raison ne constitue pas non plus toute l'essence de l'homme, ce sont les animaux raisonnables qui font conversation entre eux.

THÉOPHILE. Je crois que vous avez raison : car les objets des idées abstraites et incomplètes ne suffisent point pour donner des sujets de toutes les actions des choses. Cependant je crois que la *conversation* convient à tous les esprits qui se peuvent entre-communiquer leurs pensées. Les scolastiques sont fort en peine comment les *anges* le peuvent faire; mais s'ils leur accordaient des corps subtils, comme je fais après les anciens, il ne resterait plus de difficulté là-dessus.

§ 22. PHILALÈTHE. Il y a des créatures qui ont une forme pareille à la nôtre, mais qui sont velues et n'ont point l'usage de la parole et de la raison. Il y a parmi nous des imbéciles qui ont parfaitement la même forme que nous, mais qui sont destitués de raison, et quelques-uns d'entre eux n'ont point l'usage de la parole. Il y a des créatures, à ce qu'on dit, qui, avec l'usage de la parole et de la raison et une forme semblable en toute autre chose à la nôtre, ont des queues velues, au moins il n'y a point d'impossibilité qu'il y ait de telles créatures. Il y en a d'autres dont les mâles n'ont point de barbe, et d'autres dont les femelles en ont. Quand on de-

mande si toutes ces créatures sont hommes ou non, si elles sont d'espèce humaine, il est visible que la question se rapporte uniquement à la définition nominale ou à l'idée complexe que nous nous faisons pour la marquer par ce nom; car l'essence intérieure nous est absolument inconnue, quoique nous ayons lieu de penser que là où les facultés ou bien la figure extérieure sont si différentes, la constitution intérieure n'est pas la même.

THÉOPHILE. Je crois que dans le cas de l'homme nous avons une définition qui est réelle et nominale en même temps. Car rien ne saurait être plus interne à l'homme que la raison, et ordinairement elle se fait bien connaître. C'est pourquoi la barbe et la queue ne seront point considérées auprès d'elle. Un homme silvestre, bien que velu, se fera reconnaître, et le poil d'un magot n'est pas ce qui le fait exclure. Les imbéciles manquent de l'usage de la raison; mais comme nous savons par expérience qu'elle est souvent liée et ne peut point paraître, et que cela arrive à des hommes qui en ont montré et en montreront, nous faisons vraisemblablement le même jugement de ces imbéciles sur d'autres indices, c'est-à-dire sur la figure corporelle. Ce n'est que par ces indices joints à la naissance que l'on présume que les enfants sont des hommes, et qu'ils montreront de la raison; et on ne s'y trompe guère. Mais, s'il y avait des animaux raisonnables d'une forme extérieure un peu différente de la nôtre, nous serions embarrassés. Ce qui fait voir que nos définitions, quand elles dépendent de l'extérieur des corps, sont imparfaites et provisionnelles. Si quelqu'un se disait ange et savait ou savait faire des choses bien au-dessus de nous, il pourrait se faire croire. Si quelque autre venait de la lune par le moyen de quelque machine extraordinaire, comme Gonzalès, et nous racontait des choses croyables de son pays natal, il passerait pour lunaire, et cependant on pourrait lui accorder l'indigénat et les droits de bourgeoisie avec le titre d'homme, tout étranger qu'il serait à notre globe; mais s'il demandait le baptême et voulait être reçu prosélyte de notre loi, je crois qu'on verrait de grandes disputes s'élever parmi les théologiens. Et si le commerce avec ces hommes planétaires, assez approchants des nôtres selon M. Hugens, était ouvert, la question mériterait un concile universel pour savoir si nous devrions étendre le soin de la propagation de la foi jusqu'au dehors de notre globe. Plusieurs y soutiendraient sans

doute que les animaux raisonnables de ce pays, n'étant pas de la race d'Adam, n'ont point de part à la rédemption de Jésus-Christ; mais d'autres diraient peut-être que nous ne savons pas assez ni où Adam a toujours été, ni ce qui a été fait de toute sa postérité, puisqu'il y a eu même des théologiens qui ont cru que la lune a été le lieu du paradis; et peut-être que par la pluralité on conclurait pour le plus sûr, qui serait de baptiser ces hommes douteux sous condition, s'ils en sont susceptibles; mais je doute qu'on voulût jamais les faire prêtres dans l'Eglise romaine, parce que leurs consécrations seraient toujours douteuses, et on exposerait les gens au danger d'une idolâtrie matérielle dans l'hypothèse de cette Eglise. Par bonheur, la nature des choses nous exempte de tous ces embarras; cependant ces fictions bizarres ont leur usage dans la spéculation pour bien connaître la nature de nos idées.

§ 23. PHILALÈTHE. Non-seulement dans les questions théologiques, mais encore en d'autres occasions, quelques-uns voudraient peut-être se régler sur la race, et dire que dans les animaux la propagation par l'accouplement du mâle et de la femelle, et dans les plantes par le moyen des semences, conserve les espèces supposées réelles, distinctes et en leur entier. Mais cela ne servirait qu'à fixer les espèces des animaux et des végétaux. Que faire du reste? et il ne suffit pas même à l'égard de ceux-là; car, s'il en faut croire l'histoire, des femmes ont été engrossées par des magots. Et voilà une nouvelle question : de quelle espèce doit être une telle production? On voit souvent des *mulets* et des *jumarts* (voyez le Dictionnaire étymologique de M. Ménage), les premiers engendrés d'un âne et d'une cavale, et les derniers d'un taureau et d'une jument. J'ai vu un animal engendré d'un chat et d'un rat, qui avait des marques visibles de ces deux bêtes. Qui ajoutera à cela les productions monstrueuses trouvera qu'il est bien malaisé de déterminer l'espèce par la génération; et si on ne le pouvait faire que par là, dois-je aller aux Indes pour voir le père et la mère d'un tigre et la semence de la plante du thé, et ne pourrais-je point juger autrement si les individus qui nous en viennent sont de ces espèces?

THÉOPHILE. La génération ou race donne au moins une forte *présomption*, c'est-à-dire une preuve provisionnelle, et j'ai déjà dit que bien souvent nos marques ne sont que conjecturales. La race est démentie quelquefois par la figure lorsque l'enfant est

dissemblable aux père et mère, et le mélange des figures n'est pas toujours la marque du mélange des races; car il peut arriver qu'une femelle mette au monde un animal qui semble tenir d'une autre espèce, et que la seule imagination de la mère ait causé ce déréglement : pour ne rien dire de ce qu'on appelle *mola*. Mais comme l'on juge cependant par provision de l'espèce par la race, on juge aussi de la race par l'espèce. Car lorsqu'on présenta à Jean Casimir, roi de Pologne, un enfant silvestre, pris parmi les ours, qui avait beaucoup de leurs manières, mais qui se fit enfin connaître pour animal raisonnable, on n'a point fait scrupule de le croire de la race d'Adam, et de le baptiser sous le nom de Joseph, quoique peut-être sous la condition *si baptizatus non es*, suivant l'usage de l'Église romaine; parce qu'il pouvait avoir été enlevé par un ours après le baptême. On n'a pas encore assez de connaissance des effets des mélanges des animaux, et on détruit souvent les monstres au lieu de les élever, outre qu'ils ne sont guère de longue vie. On croit que les animaux mêlés ne multiplient point; cependant Strabon attribue la propagation aux mulets de Cappadoce, et on m'écrit de la Chine qu'il y a dans la Tartarie voisine des mulets de race : aussi voyons-nous que les mélanges des plantes sont capables de conserver leur nouvelle espèce. Toujours on ne sait pas bien dans les animaux si c'est le mâle ou la femelle, ou l'un et l'autre, ou ni l'un ni l'autre qui détermine le plus l'espèce. La doctrine des œufs des femmes, que feu M. Kerkring avait rendue fameuse, semblait réduire les mâles à la condition de l'air pluvieux par rapport aux plantes, qui donne moyen aux semences de pousser et de s'élever de la terre, suivant les vers que les priscillianistes répétaient de Virgile :

Cum Pater omnipotens fœcundis imbribus æther
Conjugis in lætæ gremium descendit, et omnes
Magnus alit magno commissus corpore fœtus.

En un mot, suivant cette hypothèse, le mâle ne ferait guère plus que la pluie. Mais M. Leuwenhœck a réhabilité le genre masculin, et l'autre sexe est dégradé à son tour, comme s'il ne faisait que la fonction de la terre à l'égard des semences, en leur fournissant le lieu et la nourriture; ce qui pourrait avoir lieu quand même on maintiendrait encore les œufs. Mais cela n'em-

pêche point que l'imagination de la femme n'ait un grand pouvoir sur la forme du fœtus, quand on supposerait que l'animal est déjà venu du mâle : car c'est dans un état destiné à un grand changement ordinaire et d'autant plus susceptible aussi de changements extraordinaires. On assure que l'imagination d'une dame de condition, blessée par la vue d'un estropié, ayant coupé la main du fœtus, fort voisin de son terme, cette main s'est trouvée depuis dans l'arrière-faix : ce qui mérite pourtant confirmation. Peut-être que quelqu'un viendra qui prétendra, quoique l'âme ne puisse venir que d'un sexe, que l'un et l'autre sexe fournit quelque chose d'organisé, et que de deux corps il s'en fait un, de même que nous voyons que le ver à soie est comme un double animal, et renferme un insecte volant sous la forme de la chenille : tant nous sommes encore dans l'obscurité sur un si important article. L'analogie des plantes nous donnera peut-être des lumières un jour, mais à présent nous ne sommes guère informés de la génération des plantes mêmes ; le soupçon de la poussière qui se fait remarquer, comme qui pourrait répondre à la semence masculine, n'est pas encore bien éclairci. D'ailleurs un brin de la plante est bien souvent capable de donner une plante nouvelle et entière, à quoi l'on ne voit pas encore de l'analogie dans les animaux ; aussi ne peut-on point dire que le pied de l'animal est un animal, comme il semble que chaque branche de l'arbre est une plante capable de fructifier à part. Encore les mélanges des espèces et même les changements dans une même espèce réussissent souvent avec beaucoup de succès dans les plantes. Peut-être que dans quelque temps ou dans quelque lieu de l'univers les espèces des animaux sont ou étaient ou seront plus sujettes à changer qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx, pourraient avoir été d'une même race et pourront être maintenant comme des sous-divisions nouvelles de l'ancienne espèce des chats. Ainsi je reviens toujours à ce que j'ai dit plus d'une fois, que nos déterminations des espèces physiques sont provisionnelles et proportionnelles à nos connaissances.

§ 24. PHILALÈTHE. Au moins les hommes, en faisant leurs divisions des espèces, n'ont jamais pensé aux formes substantielles, excepté ceux qui, dans ce seul endroit du monde où nous sommes, ont appris le langage de nos écoles.

THÉOPHILE. Il semble que depuis peu le nom des *formes substantielles* est devenu infâme auprès de certaines gens, et qu'on a honte d'en parler. Cependant il y a encore peut-être en cela plus de mode que de raison. Les scolastiques employaient mal à propos une notion générale, quand il s'agissait d'expliquer des phénomènes particuliers; mais cet abus ne détruit point la chose. L'âme de l'homme déconcerte un peu la confiance de quelques-uns de nos modernes. Il y en a qui avouent qu'elle est la forme de l'homme; mais aussi ils veulent qu'elle soit la seule forme substantielle de la nature connue. M. Descartes en parle ainsi, et il donna une correction à M. Regius sur ce qu'il contestait cette qualité de forme substantielle à l'âme, et niait que l'homme fût *unum per se*, un être doué d'une véritable unité. Quelques-uns croient que cet excellent homme l'a fait par politique. J'en doute un peu, parce que je crois qu'il avait raison en cela. Mais on n'en a point de donner ce privilége à l'homme seul, comme si la nature était faite à bâton rompu. Il y a lieu de juger qu'il y a une infinité d'âmes, ou, pour parler plus généralement, d'entéléchies primitives, qui ont quelque chose d'analogique avec la perception et l'appétit, et qu'elles sont toutes et demeurent toujours des formes substantielles des corps. Il est vrai qu'il y a apparemment des espèces qui ne sont pas véritablement *unum per se* (c'est-à-dire des corps doués d'une véritable unité, ou d'un être indivisible qui en fasse le principe actif total), non plus qu'un moulin ou une montre le pourraient être. Les sels, les minéraux et les métaux pourraient être de cette nature, c'est-à-dire de simples contextures ou masses où il y a quelque régularité. Mais les corps des uns et des autres, c'est-à-dire les corps animés aussi bien que les contextures sans vie, seront spécifiés par la structure intérieure, puisque dans ceux-là mêmes qui sont animés l'âme et la machine, chacune à part, suffisent à la détermination; car elles s'accordent parfaitement, et, quoiqu'elles n'aient point d'influence immédiate l'une sur l'autre, elles s'expriment mutuellement, l'une ayant concentré dans une parfaite unité tout ce que l'autre a dispersé dans la multitude. Ainsi, quand il s'agit de l'arrangement des espèces, il est inutile de disputer des formes substantielles, quoiqu'il soit bon pour d'autres raisons de connaître s'il y en a et comment; car sans cela on sera étranger dans le monde intellectuel. Au reste, les Grecs et les

Arabes ont parlé de ces formes aussi bien que les Européens, et si le vulgaire n'en parle point, il ne parle pas non plus ni d'algèbre ni d'incommensurables.

§ 25. **Philalèthe.** Les langues ont été formées avant les sciences, et le peuple ignorant et sans lettres a réduit les choses à certaines espèces.

Théophile. Il est vrai ; mais les personnes qui étudient les matières rectifient les notions populaires. Les essayeurs ont trouvé des moyens exacts de discerner et séparer les métaux ; les botanistes ont enrichi merveilleusement la doctrine des plantes, et les expériences qu'on a faites sur les insectes nous ont donné quelque entrée nouvelle dans la connaissance des animaux. Cependant nous sommes encore bien éloignés de la moitié de notre course.

§ 26. **Philalèthe.** Si les espèces étaient un ouvrage de la nature, elles ne pourraient pas être conçues si différemment en différentes personnes : l'homme paraît à l'un un animal sans plumes à deux pieds avec de larges ongles ; et l'autre, après un plus profond examen, y ajoute la raison. Cependant bien des gens déterminent plutôt les espèces des animaux par leur *forme extérieure* que par leur *naissance*, puisqu'on a mis en question plus d'une fois si certains *fœtus* humains devaient être admis au baptême ou non, par la seule raison que leur configuration extérieure différait de la forme ordinaire des enfants, sans qu'on sût s'ils n'étaient point aussi capables de raison que des enfants jetés dans un autre moule, dont il s'en trouve quelques-uns qui, quoique d'une forme approuvée, ne sont jamais capables de faire voir, durant toute leur vie, autant de raison qu'il en paraît dans un singe ou un éléphant, et qui ne donnent jamais aucune marque d'être conduits par une âme raisonnable : d'où il paraît évidemment que la forme extérieure, qu'on a seulement trouvée à dire, et non la faculté de raisonner, dont personne ne peut savoir si elle devait manquer dans son temps, a été rendue essentielle à l'espèce humaine. Et dans ces occasions les théologiens et les jurisconsultes les plus habiles sont obligés de renoncer à leur sacrée définition d'animal raisonnable, et de mettre à la place quelque autre essence de l'espèce humaine. M. Ménage (*Menagiana*, tom. I, p. 278 de l'édit de Holl., 1649) nous fournit l'exemple d'un certain abbé de Saint-Martin, qui mérite d'être rapporté : « Quand cet abbé de

» Saint-Martin, dit-il, vint au monde, il avait si peu la figure » d'un homme, qu'il ressemblait plutôt à un monstre. On fut » quelque temps à délibérer si on le baptiserait. Cependant il fut » baptisé et on le déclara homme par provision, c'est-à-dire jus- » qu'à ce que le temps eût fait connaître ce qu'il était. Il était si » disgracié de la nature, qu'on l'a appelé toute sa vie l'abbé » Malotru. Il était de Caen. » Voilà un enfant qui fut fort près d'être exclu de l'espèce humaine simplement à cause de la forme. Il échappa à toute peine tel qu'il était, et il est certain qu'une figure un peu plus contrefaite l'aurait fait périr comme un être qui ne devait point passer pour un homme. Cependant on ne saurait donner aucune raison pourquoi une âme raisonnable n'aurait pu loger en lui, si les traits de son visage eussent été un peu plus altérés; pourquoi un visage un peu plus long, ou un nez plus plat, ou une bouche plus fendue n'auraient pu subsister aussi bien que le reste de la figure irrégulière avec une âme et des qualités qui le rendaient capable, tout contrefait qu'il était, d'avoir une dignité dans l'Église.

Théophile. Jusqu'ici on n'a point trouvé d'animal raisonnable d'une figure extérieure fort différente de la nôtre; c'est pourquoi, quand il s'agissait de baptiser un enfant, la race et la figure n'ont jamais été considérées que comme des indices pour juger si c'était un animal raisonnable ou non. Ainsi les théologiens et jurisconsultes n'ont point eu besoin de renoncer pour cela à leur définition consacrée.

§ 27. Philalèthe. Mais si ce monstre, dont parle Licetus, liv. 1, chap. 3, qui avait la tête d'un homme et le corps d'un pourceau, ou d'autres monstres qui, sur des corps d'hommes, avaient des têtes de chiens et de chevaux, etc., eussent été conservés en vie, et eussent pu parler, la difficulté serait plus grande.

Théophile. Je l'avoue; et si cela arrivait et si quelqu'un était fait comme un certain écrivain, moine du vieux temps, nommé *Hans Kalb* (Jean le Veau), qui se peignit avec une tête de veau, la plume à la main, dans un livre qu'il avait écrit, ce qui fit croire ridiculement à quelques-uns que cet écrivain avait eu véritablement une tête de veau, si, dis-je, cela arrivait, on serait dorénavant plus retenu à se défaire des monstres : car il y a de l'apparence que la raison l'emporterait chez les théologiens et chez les jurisconsultes,

malgré la figure et même malgré les différences que l'anatomie pourrait y fournir aux médecins, qui nuiraient aussi peu à la qualité d'homme que ce renversement de viscères dans cet homme dont des personnes de ma connaissance ont vu l'anatomie à Paris, qui a fait du bruit, où la nature,

> Peu sage et sans doute en débauche,
> Plaça le foie au côté gauche,
> Et de même *vice versa*
> Le cœur à la droite plaça;

si je me souviens bien de quelques-uns des vers que feu M. Alliot le père (médecin fameux parce qu'il passait pour habile à traiter des cancers) me montra de sa façon sur ce prodige. Cela s'entend, pourvu que la variété de conformation n'aille pas trop loin dans les animaux raisonnables, et qu'on ne retourne point au temps où les bêtes parlaient; car alors nous perdrions notre privilége de la raison en préciput, et on serait désormais plus attentif à la naissance et à l'extérieur, afin de pouvoir discerner ceux de la race d'Adam de ceux qui pourraient descendre d'un roi ou patriarche de quelque canton des singes de l'Afrique; et notre habile auteur a eu raison de remarquer (§ 29) que si l'ânesse de Balaam eût discouru toute sa vie aussi raisonnablement qu'elle fit une fois avec son maître (supposé que ce n'ait pas été une vision prophétique), elle aurait toujours eu de la peine à obtenir rang et séance parmi les femmes.

PHILALÈTHE. Vous riez, à ce que je vois, et peut-être l'auteur riait aussi; mais, pour parler sérieusement, vous voyez qu'on ne saurait toujours assigner des bornes fixes des espèces.

THÉOPHILE. Je vous l'ai déjà accordé; car, quand il s'agit des fictions et de la possibilité des choses, les passages d'espèce en espèce peuvent être insensibles, et pour les discerner ce serait quelquefois à peu près comme on ne saurait décider combien il faut laisser de poils à un homme pour qu'il ne soit point chauve. Cette indétermination serait vraie quand même nous connaîtrions parfaitement l'intérieur des créatures dont il s'agit. Mais je ne vois point qu'elle puisse empêcher les choses d'avoir des essences réelles indépendamment de l'entendement, et nous de les connaître : il est vrai que les noms et les bornes des espèces seraient quelquefois

comme les noms des mesures et des poids, où il faut choisir pour avoir des bornes fixes. Cependant, pour l'ordinaire, il n'y a rien de tel à craindre; les espèces trop approchantes ne se trouvent guère ensemble.

§ 28. **Philalèthe.** Il semble que nous convenons ici dans le fond, quoique nous ayons un peu varié les termes. Je vous avoue aussi qu'il y a moins d'arbitraire dans la dénomination des *substances* que dans les noms des *modes composés* : car on ne s'avise guère d'allier le bêlement d'une brebis à une figure de cheval, ni la couleur du plomb à la pesanteur et à la fixité de l'or, et on aime mieux tirer des copies d'après nature.

Théophile. C'est non pas tant parce qu'on a seulement égard dans les substances à ce qui existe effectivement que parce qu'on n'est pas sûr dans les idées physiques (qu'on n'entend guère à fond) si leur alliage est possible et utile, lorsqu'on n'a point l'existence actuelle pour garant. Mais cela a lieu encore dans les modes, non-seulement quand leur obscurité nous est impénétrable, comme il arrive quelquefois dans la physique, mais encore quand il n'est pas aisé de la pénétrer, comme il y en a assez d'exemples en géométrie. Car, dans l'une et dans l'autre de ces sciences, il n'est pas en notre pouvoir de faire des combinaisons à notre fantaisie, autrement on aurait droit de parler de *décaèdres réguliers*, et on chercherait dans le demi-cercle un *centre de grandeur*, comme il y en a un de *gravité* : car il est surprenant, en effet, que le premier y est et que l'autre n'y saurait être. Or, comme dans les modes les combinaisons ne sont pas toujours arbitraires, il se trouve par opposition qu'elles le sont quelquefois dans les substances : et il dépend souvent de nous de faire des combinaisons des qualités pour définir encore des êtres substantiels avant l'expérience, lorsqu'on entend assez ces qualités pour juger de la possibilité de la combinaison. C'est ainsi que des jardiniers experts dans l'orangerie pourront, avec raison et succès, se proposer de produire quelque nouvelle espèce et lui donner un nom par avance.

§ 29. **Philalèthe.** Vous m'avouerez toujours que, lorsqu'il s'agit de définir les espèces, le nombre des idées qu'on combine dépend de la différente application, industrie ou fantaisie de celui qui forme cette combinaison; comme c'est sur la figure qu'on se règle le plus souvent pour déterminer l'espèce des végétaux et des

animaux, de même à l'égard de la plupart des corps naturels, qui ne sont pas produits par semence, c'est à la couleur qu'on s'attache le plus, § 30. A la vérité, ce ne sont bien souvent que des conceptions confuses, grossières et inexactes, et il s'en faut bien que les hommes conviennent du nombre précis des idées simples ou des qualités qui appartiennent à une telle espèce ou à un tel nom, car il faut de la peine, de l'adresse et du temps pour trouver les idées simples qui sont constamment unies. Cependant peu de qualités, qui composent ces définitions inexactes, suffisent ordinairement dans la conversation : mais, malgré le bruit des genres et des espèces, les formes dont on a tant parlé dans les écoles ne sont que des chimères qui ne servent de rien à nous faire entrer dans la connaissance des natures spécifiques.

Théophile. Quiconque fait une combinaison possible ne se trompe point en cela, ni en lui donnant un nom; mais il se trompe quand il croit que ce qu'il conçoit est tout ce que d'autres plus experts conçoivent sous le même nom ou dans le même corps. Il conçoit peut-être un genre trop commun au lieu d'un autre plus spécifique. Il n'y a rien en tout ceci qui soit opposé aux écoles, et je ne vois point pourquoi vous revenez à la charge ici contre les genres, les espèces et les formes, puisqu'il faut que vous reconnaissiez vous-même des genres, des espèces et même des essences internes ou formes, qu'on ne prétend point employer pour connaître la nature spécifique de la chose quand on avoue de les ignorer encore.

§ 30. **Philalèthe.** Il est du moins visible que les limites que nous assignons aux espèces ne sont pas *exactement conformes* à celles qui ont été établies par la nature. Car, dans le besoin que nous avons des noms généraux pour l'usage présent, nous ne nous mettons point en peine de découvrir leurs qualités, qui nous feraient mieux connaître leurs différences et conformités les plus essentielles : et nous les distinguons nous-mêmes en espèces, en vertu de certaines apparences qui frappent les yeux de tout le monde, afin de pouvoir plus aisément communiquer avec les autres.

Théophile. Si nous combinons des idées compatibles, les limites que nous assignons aux espèces sont toujours *exactement conformes* à la nature; et si nous prenons garde à combiner les idées qui se trouvent actuellement ensemble, nos notions sont

encore conformes à l'expérience; et si nous les considérons comme provisionnelles seulement pour des corps effectifs, sauf à l'expérience faite ou à faire d'y découvrir davantage, et si nous recourons aux experts, lorsqu'il s'agit de quelque chose de précis à l'égard de ce qu'on entend publiquement par le nom, nous ne nous y tromperons pas. Ainsi la nature peut fournir des idées plus parfaites et plus commodes, mais elle ne donnera point un démenti à celles que nous avons, qui sont bonnes et naturelles, quoique ce ne soient peut-être pas les meilleures et les plus naturelles.

§ 32. PHILALÈTHE. Nos *idées génériques des substances*, comme celle du métal, par exemple, ne suivent pas exactement les *modèles* qui leur sont proposés par la nature, puisqu'on ne saurait trouver aucun corps qui renferme simplement la malléabilité et la fusibilité sans d'autres qualités.

THÉOPHILE. On ne demande pas de tels modèles, et on n'aurait pas raison de les demander, ils ne se trouvent pas aussi dans les notions les plus distinctes. On ne trouve jamais un nombre où il n'y ait rien à remarquer que la multitude en général; un étendu où il n'y ait que solidité et point d'autres qualités : et lorsque les différences spécifiques sont positives et opposées, il faut bien que le genre prenne parti parmi elles.

PHILALÈTHE. Si donc quelqu'un s'imagine qu'un homme, un cheval, un animal, une plante, etc., sont distingués par des *essences réelles*, formées par la nature, il doit se figurer la nature bien *libérale de ces essences réelles*, si elle en produit une pour le corps, une autre pour l'animal, et encore une autre pour le cheval, et qu'elle communique libéralement toutes ces essences à Bucéphale; au lieu que les genres et les espèces ne sont que des signes plus ou moins étendus.

THÉOPHILE. Si vous prenez les essences réelles pour ces modèles substantiels, qui seraient un corps et rien de plus, un animal et rien de plus spécifique, un cheval sans qualités individuelles, vous avez raison de les traiter de chimères. Et personne n'a prétendu, je pense, pas même les plus grands *réalistes* d'autrefois, qu'il y eût autant de substances qui se bornassent au générique qu'il y a de genres. Mais il ne s'ensuit pas que si les essences générales ne sont pas cela, elles sont purement des *signes*; car je vous ai fait remarquer plusieurs fois que ce sont des *possibilités dans les ressem-*

blances. C'est comme de ce que les couleurs ne sont pas toujours des substances ou des teintures extrahibles, il ne s'ensuit pas qu'elles sont imaginaires. Au reste, on ne saurait se figurer la nature trop *libérale;* elle l'est au delà de tout ce que nous ne pouvons inventer, et toutes les possibilités compatibles en prévalence se trouvent réalisées sur le grand théâtre de ses représentations. Il y avait autrefois deux axiomes chez les philosophes : celui des *réalistes* semblait faire la nature prodigue, et celui des *nominaux* la semblait déclarer chiche. L'un dit que la nature ne souffre point de vide, et l'autre qu'elle ne fait rien en vain. Ces deux axiomes sont bons, pourvu qu'on les entende ; car la nature est comme un bon ménager qui épargne là où il le faut, pour être magnifique en temps et lieu. Elle est magnifique dans les effets, et ménagère dans les causes qu'elle emploie.

§ 34. PHILALÈTHE. Sans nous amuser davantage à cette contestation sur les essences réelles, c'est assez que nous obtenions le but du langage et l'usage des mots, qui est d'indiquer nos pensées en abrégé. Si je veux parler à quelqu'un d'une espèce d'oiseau de trois ou quatre pieds de haut, dont la peau est couverte de quelque chose qui tient le milieu entre la plume et le poil, d'un brun obscur, sans ailes, mais qui, au lieu d'ailes, a deux ou trois petites branches semblables à des branches de genêt qui lui descendent au bas du corps, avec de longues et grosses jambes, des pieds armés seulement de trois griffes et sans queue, je suis obligé de faire cette description par où je puis me faire entendre aux autres. Mais quand on m'a dit que *cassiowarris* est le nom de cet animal, je puis alors me servir de ce nom pour désigner dans le discours toute cette idée composée.

THÉOPHILE. Peut-être qu'une idée bien exacte de la couverture de la peau, ou de quelque autre partie, suffirait toute seule à discerner cet animal de tout autre connu, comme Hercule se faisait connaître par le pas qu'il avait fait, et comme le lion se reconnaît à l'ongle, suivant le proverbe latin. Mais plus on amasse de circonstances, moins la définition est provisionnelle.

§ 35. PHILALÈTHE. Nous pouvons retrancher de l'idée dans ce cas sans préjudice de la chose : mais quand la nature en retranche, c'est une question si l'espèce demeure. Par exemple : s'il y avait un corps qui eût toutes les qualités de l'or, excepté la malléabilité,

serait-il de l'or? il dépend des hommes de le décider. Ce sont donc eux qui déterminent les espèces des choses.

Théophile. Point du tout, ils ne détermineraient que le nom. Mais cette expérience nous apprendrait que la malléabilité n'a pas de connexion nécessaire avec les autres qualités de l'or prises ensemble. Elles nous apprendront donc une nouvelle possibilité et par conséquent une nouvelle espèce. Pour ce qui est de l'or aigre ou cassant, cela ne vient que des additions et n'est point consistant avec les autres épreuves de l'or; car la coupelle et l'antimoine lui ôtent cette aigreur.

§ 36. **Philalèthe.** Il s'ensuit quelque chose de notre doctrine qui paraîtra fort étrange : c'est que chaque idée abstraite qui a un certain nom forme une espèce distincte. Mais que faire à cela, si la nature le veut ainsi? Je voudrais bien savoir pourquoi un *bichon* et un *lévrier* ne sont pas des espèces aussi distinctes qu'un *épagneul* et un *éléphant*.

Théophile. J'ai distingué ci-dessus les différentes acceptions du mot *espèce*. Le prenant logiquement ou mathématiquement plutôt, la moindre dissimilitude peut suffire : ainsi chaque idée différente donnera une autre espèce, et il n'importe point si elle a un nom ou non; mais, physiquement parlant, on ne s'arrête pas à toutes les variétés, et l'on parle ou nettement, quand il ne s'agit que des apparences, ou conjecturalement, quand il s'agit de la vérité intérieure des choses, en y présumant quelque nature essentielle et immuable, comme la raison l'est dans l'homme. On présume donc que ce qui ne diffère que par des changements accidentels, comme l'eau et la glace, le vif-argent dans sa forme courante et dans le sublimé, est d'une même espèce; et dans les corps organiques on met ordinairement la marque provisionnelle de la même espèce dans la génération ou race, comme dans les plus similaires on la met dans la reproduction. Il est vrai qu'on n'en saurait juger précisément, faute de connaître l'intérieur des choses; mais, comme j'ai dit plus d'une fois, l'on juge provisionnellement et souvent conjecturalement. Cependant, lorsqu'on ne veut parler que de l'extérieur, de peur de ne rien dire que de sûr, il y a de la latitude; et disputer alors si une différence est spécifique ou non, c'est disputer du nom, et dans ce sens il y a une si grande différence entre les chiens, qu'on peut fort bien dire que les dogues d'Angleterre et les chiens de Bologne sont de

différentes espèces. Cependant il n'est pas impossible qu'ils soient d'une même ou semblable race éloignée qu'on trouverait si on pouvait remonter bien haut, et que leurs ancêtres aient été semblables ou les mêmes, mais qu'après de grands changements quelques-uns de la postérité soient devenus fort grands et d'autres fort petits. On peut même croire aussi sans choquer la raison qu'ils aient en commun une nature intérieure, constante, spécifique, qui ne soit plus sous-divisée ainsi ou qui ne se trouve point ici en plusieurs telles autres natures, et par conséquent ne soit plus variée que par des accidents, quoiqu'il n'y ait rien aussi qui nous fasse juger que cela doit être nécessairement ainsi dans tout ce que nous appelons la plus basse espèce (*speciem infimam*). Mais il n'y a point d'apparence qu'un épagneul et un éléphant soient de même race et qu'ils aient une telle nature spécifique commune. Ainsi, dans les différentes sortes de chiens, en parlant des apparences, on peut distinguer les espèces, et, parlant de l'essence intérieure, on peut balancer; mais, comparant le chien et l'éléphant, il n'y a pas lieu de leur attribuer extérieurement ce qui les ferait croire d'une même espèce. Ainsi il n'y a aucun sujet d'être en balance contre la présomption. Dans l'homme on pourrait aussi distinguer les espèces, logiquement parlant; et si on s'arrêtait à l'extérieur, on trouverait encore, en parlant physiquement, des différences qui pourraient passer pour spécifiques. Aussi se trouva-t-il un voyageur qui crut que les nègres, les Chinois et enfin les Américains n'étaient pas d'une même race entre eux ni avec les peuples qui nous ressemblent. Mais comme on connaît l'intérieur essentiel de l'homme, c'est-à-dire la raison, qui demeure dans le même homme et se trouve dans tous les hommes, et qu'on ne remarque rien de fixe et d'interne parmi nous qui forme une sous-division, nous n'avons aucun sujet de juger qu'il y ait parmi les hommes, selon la vérité de l'intérieur, une différence spécifique essentielle; au lieu qu'il s'en trouve entre l'homme et la bête, supposé que les bêtes ne soient qu'empiriques, suivant ce que j'ai expliqué ci-dessus, comme en effet l'expérience ne nous donne point lieu d'en faire un autre jugement.

§ 39. PHILALÈTHE. Prenons l'exemple d'une chose artificielle dont la structure intérieure nous est connue. Une montre qui ne marque que les heures et une montre sonnante ne sont que d'une seule espèce à l'égard de ceux qui n'ont qu'un nom pour les dési-

gner; mais, à l'égard de celui qui a le nom de *montre* pour désigner la première, et celui d'*horloge* pour signifier la dernière, ce sont, par rapport à lui, des espèces différentes. C'est le nom et non pas la disposition intérieure qui fait une nouvelle espèce; autrement il y aurait trop d'espèces. Il y a des montres à quatre roues, et d'autres à cinq : quelques-unes ont des cordes et des fusées, et d'autres n'en ont point; quelques-unes ont le balancier libre, et d'autres conduit par un ressort fait en large spirale, et d'autres par des soies de pourceau. Quelqu'une de ces choses suffit-elle pour faire une différence spécifique? Je dis que non, tandis que ces montres conviennent dans le nom.

THÉOPHILE. Et moi je dirais que oui; car, sans m'arrêter aux noms, je voudrais considérer les variétés de l'artifice et surtout la différence des balanciers; car, depuis qu'on lui a appliqué un ressort qui en gouverne les vibrations selon les siennes, et les rend par conséquent plus égales, les montres de poche ont changé de face, et sont devenues incomparablement plus justes. J'ai même remarqué autrefois un autre principe d'égalité qu'on pourrait appliquer aux montres.

PHILALÈTHE. Si quelqu'un veut faire des divisions fondées sur les différences qu'il connaît dans la configuration intérieure, il peut le faire; cependant ce ne seraient point des espèces distinctes par rapport à des gens qui ignorent cette construction.

THÉOPHILE. Je ne sais pourquoi on veut toujours chez vous faire dépendre de notre opinion ou connaissance les vertus, les vérités et les espèces. Elles sont dans la nature, soit que nous le sachions et approuvions ou non : en parler autrement, c'est changer les noms des choses et le langage reçu sans aucun sujet. Les hommes jusqu'ici auront cru qu'il y a plusieurs espèces d'horloges ou de montres, sans s'informer en quoi elles consistent ou comment on pourrait les appeler.

PHILALÈTHE. Vous avez pourtant reconnu il n'y a pas longtemps que, lorsqu'on veut distinguer les espèces physiques par les apparences, on se borne d'une manière arbitraire où on le trouve à propos, c'est-à-dire selon qu'on trouve la différence plus ou moins considérable et suivant le but qu'on a. Et vous vous êtes servi vous-même de la comparaison des poids et des mesures, qu'on règle selon le bon plaisir des hommes et leur donne des noms.

Théophile. C'est depuis le temps que j'ai commencé à vous entendre. Entre les *différences spécifiques* purement *logiques*, où la moindre variation de définition assignable suffit, quelque accidentelle qu'elle soit, et entre les *différences spécifiques* qui sont purement *physiques*, fondées sur l'essentiel ou immuable, on peut mettre un milieu, mais qu'on ne saurait déterminer précisément; on s'y règle sur les apparences les plus considérables, qui ne sont pas tout à fait immuables, mais qui ne changent pas facilement, l'une approchant plus de l'essentiel que de l'autre; et comme un connaisseur aussi peut aller plus loin que l'autre, la chose paraît arbitraire et a du rapport aux hommes, et il paraît commode de régler aussi les noms selon ces différences principales. On pourrait donc dire ainsi que ce sont des *différences spécifiques civiles* et des *espèces nominales*, qu'il ne faut point confondre avec ce que j'ai appelé *définitions nominales* ci-dessus, et qui ont lieu dans les différences spécifiques logiques aussi bien que physiques. Au reste, outre l'usage vulgaire, les lois mêmes peuvent autoriser les significations des mots, et alors les *espèces* deviendraient *légales*, comme dans les contrats, qui sont appelés *nominati*, c'est-à-dire désignés par un nom particulier; et c'est-à-dire comme la loi romaine fait commencer l'âge de puberté à 14 ans accomplis. Toute cette considération n'est point à mépriser; cependant je ne vois pas qu'elle soit d'un fort grand usage ici, car, outre que vous m'avez paru l'appliquer quelquefois où elle n'en avait aucun, on aura à peu près le même effet, si l'on considère qu'il dépend des hommes de procéder dans les sous-divisions aussi loin qu'ils trouvent à propos, et de faire abstraction des différences ultérieures sans qu'il soit besoin de les nier; et qu'il dépend aussi d'eux de choisir le certain pour l'incertain, afin de fixer quelques notions et mesures en leur donnant des noms.

Philalèthe. Je suis bien aise que nous ne soyons plus si éloignés ici que nous le paraissions. § 41. Vous m'accorderez encore, monsieur, à ce que je vois, que les choses artificielles ont des espèces aussi bien que les naturelles contre le sentiment de quelques philosophes. § 42. Mais, avant que de quitter les noms des substances, j'ajouterai que, de toutes les diverses idées que nous avons, ce sont les seules idées des substances qui ont des noms propres ou individuels; car il arrive rarement que les hommes

aient besoin de faire une mention fréquente d'aucune qualité individuelle ou de quelque autre individu d'accident, outre que les actions individuelles périssent d'abord et que la combinaison des circonstances qui s'y fait ne subsiste point comme dans les substances.

Théophile. Il y a pourtant des cas où on a eu besoin de se souvenir d'un accident individuel et qu'on lui a donné un nom : ainsi votre règle est bonne pour l'ordinaire, mais elle reçoit des exceptions. La religion nous en fournit : comme nous célébrons anniversairement la mémoire de la naissance de Jésus-Christ, les Grecs appelaient cet événement *Théogénie*, et celui de l'adoration des Mages *Épiphanie*, et les Hébreux appelèrent *Passah* par excellence le passage de l'ange qui fit mourir les aînés des Egyptiens sans toucher à ceux des Hébreux, et c'est de quoi ils devaient solenniser la mémoire tous les ans. Pour ce qui est des *espèces des choses artificielles*, les philosophes scolastiques ont fait difficulté de les laisser entrer dans leurs *prédicaments ;* mais leur délicatesse y était peu nécessaire, ces tables prédicamentales devant servir à faire une revue générale de nos idées. Il est bon cependant de reconnaître la différence qu'il y a entre les substances parfaites et entre les assemblages des substances (*aggregata*) qui sont des êtres substantiels composés ou par la nature ou par l'artifice des hommes. Car la nature a aussi de telles agrégations, comme sont les corps, dont la mixtion est imparfaite, pour parler le langage de nos philosophes (*imperfecte mixta*), qui ne sont point *unum per se*, et n'ont point en eux une parfaite unité. Je crois cependant que les quatre corps qu'ils appellent éléments, qu'ils croient simples, et les sels, les métaux et autres corps, qu'ils croient être mêlés parfaitement et à qui ils accordent leurs tempéraments, ne sont pas *unum per se* non plus, d'autant plus qu'on doit juger qu'ils ne sont uniformes et similaires qu'en apparence, et même un corps similaire ne laisserait pas d'être un amas. En un mot, l'unité parfaite doit être réservée aux corps animés ou doués d'entéléchies primitives, car ces entéléchies ont de l'analogie avec les âmes, et sont aussi indivisibles et impérissables qu'elles; et j'ai fait juger ailleurs que leurs corps organiques sont des machines en effet, mais qui surpassent autant les artificielles, qui sont de notre invention, que l'inventeur des naturelles nous surpasse. Car ces machines de

la nature sont aussi impérissables que les âmes mêmes, et l'animal avec l'âme subsiste toujours : c'est (pour me mieux expliquer par quelque chose de revenant, tout ridicule qu'il est) comme Arlequin qu'on voulait dépouiller sur le théâtre; mais on n'en put venir à bout, parce qu'il avait je ne sais combien d'habits les uns sur les autres : quoique ces réplications des corps organiques à l'infini qui sont dans un animal ne soient pas si semblables ni si appliquées les unes sur les autres, comme des habits, l'artifice de la nature étant d'une tout autre subtilité. Tout cela fait voir que les philosophes n'ont pas eu tout le tort du monde de mettre tant de distance entre les choses artificielles et entre les corps naturels doués d'une véritable unité. Mais il n'appartenait qu'à notre temps de développer ce mystère et d'en faire comprendre l'importance et les suites pour bien établir la théologie naturelle et ce qu'on appelle la *pneumatique* d'une manière qui fût véritablement naturelle et conforme à ce que nous pouvons expérimenter et entendre, qui ne nous fît rien perdre des importantes considérations qu'elles doivent fournir, ou plutôt qui les rehaussât, comme fait le système de l'harmonie préétablie. Et je crois que nous ne pouvons mieux finir que par là cette longue discussion des noms des substances.

CHAPITRE VII.

Des particules.

§ 1. PHILALÈTHE. Outre les mots qui servent à nommer les idées, on a besoin de ceux qui signifient la *connexion* des idées ou des propositions. *Cela est*, *cela n'est pas*, sont les signes généraux de l'*affirmation* ou de la *négation*. Mais l'esprit, outre les parties des propositions, lie encore des sentences ou propositions entières, § 2, se servant des mots qui expriment cette liaison des différentes affirmations et négations, et qui sont ce qu'on appelle *particules*, et dans leur bon usage consiste principalement l'art de bien parler. C'est afin que les raisonnements soient suivis et méthodiques, qu'il faut des termes qui montrent la *connexion*, la *restriction*, la *distinction*, l'*opposition*, l'*emphase*, etc.; et quand on s'y méprend, on embarrasse celui qui écoute.

THÉOPHILE. J'avoue que les particules sont d'un grand usage,

mais je ne sais si l'art de bien parler y consiste principalement. Si quelqu'un ne donnait que des aphorismes ou que des thèses détachées, comme on le fait souvent dans les universités, ou comme dans ce qu'on appelle libelle *articulé* chez les jurisconsultes, ou comme dans les *articles* qu'on propose aux témoins; alors, pourvu qu'on range bien ces propositions, on fera à peu près le même effet pour se faire entendre que si on y avait mis de la liaison et des particules, car le lecteur y supplée. Mais j'avoue qu'il serait troublé si on mettait mal les particules, et bien plus que si on les omettait. Il me semble aussi que les particules lient non-seulement les parties du discours, composées de propositions, et les parties de la proposition, composées d'idées, mais aussi les parties de l'idée, composées de plusieurs façons par la combinaison d'autres idées; et c'est cette dernière liaison qui est marquée par les *prépositions*, au lieu que les *adverbes* ont de l'influence sur l'affirmation ou la négation qui est dans le *verbe*, et les *conjonctions* en ont sur la liaison de différentes affirmations ou négations. Mais je ne doute point que vous n'ayez remarqué tout cela vous-même, quoique vos paroles semblent dire autre chose.

§ 3. PHILALÈTHE. La partie de la grammaire qui traite des particules a été moins cultivée que celle qui représente par ordre les *cas*, les *genres*, les *modes*, les *temps*, les *gérondifs* et les *supins*. Il est vrai que dans quelques langues on a aussi rangé les particules sous des titres par des subdivisions distinctes avec une grande apparence d'exactitude; mais il ne suffit pas de parcourir ces catalogues; il faut réfléchir sur ses propres pensées pour observer les formes que l'esprit prend en discourant, car les particules sont tout autant de marques de l'action de l'esprit.

THÉOPHILE. Il est très-vrai que la doctrine des particules est importante, et je voudrais qu'on entrât dans un plus grand détail là-dessus, car rien ne serait plus propre à faire connaître les diverses formes de l'entendement. Les genres ne font rien dans la grammaire philosophique, mais les cas répondent aux *prépositions*, et souvent la préposition y est enveloppée dans le nom et comme absorbée, et d'autres particules sont cachées dans les flexions des verbes.

§ 4. PHILALÈTHE. Pour bien expliquer les particules, il ne suffit pas de les rendre (comme on fait ordinairement dans un dictionnaire) par les mots d'une autre langue qui en approchent le plus,

parce qu'il est aussi malaisé d'en comprendre le sens précis dans une langue que dans l'autre, outre que les significations des mots voisins des deux langues ne sont pas toujours exactement les mêmes, et varient aussi dans une même langue. Je me souviens que dans la langue hébraïque il y a une particule d'une seule lettre dont on conte plus de cinquante significations.

THÉOPHILE. De savants hommes se sont attachés à faire des traités sur les particules du latin, du grec et de l'hébreu; et Strauchius, jurisconsulte célèbre, a fait un livre sur l'usage des particules dans la jurisprudence, où la signification n'est pas de petite conséquence. On trouve cependant qu'ordinairement c'est plutôt par des exemples et par des synonymes qu'on prétend les expliquer que par des notions distinctes. Aussi ne peut-on pas toujours en trouver une signification générale ou formelle, comme feu M. Bohlius l'appelait, qui puisse satisfaire à tous les exemples; mais cela nonobstant, on pourrait toujours réduire tous les usages d'un mot à un nombre déterminé de significations. Et c'est ce qu'on devrait faire.

§ 5. PHILALÈTHE. En effet, le nombre des significations excède de beaucoup celui des particules. En anglais, la particule *but* a des significations fort différentes (1) : quand je dis *but to say no more*, c'est *mais*, pour ne rien dire de plus, comme si cette particule marquait que l'esprit s'arrête dans sa course avant que d'en avoir fourni la carrière. Mais disant (2) : *I saw but two planets*, c'est-à-dire *je vis seulement deux planètes*, l'esprit borne le sens de ce qu'il veut dire à ce qui a été exprimé avec exclusion de tout autre; et lorsque je dis (3) : *You pray, but it is not that God would bring you to the true religion, but that he would confirm you in your own*, c'est-à-dire vous priez Dieu, mais ce n'est pas qu'il veuille vous amener à la connaissance de la vraie religion, mais qu'il vous confirme dans la vôtre, le premier de ces *but* ou *mais* désigne une supposition dans l'esprit qui est autrement qu'elle ne devrait être, et le second fait voir que l'esprit met une opposition directe entre ce qui suit et ce qui précède (4). *All animals have sense, but a dog is an animal*, c'est-à-dire *tous les animaux ont du sentiment, mais le chien est un animal*. Ici la particule signifie la connexion de la seconde proposition avec la première.

THÉOPHILE. Le français *mais* a pu être substitué dans tous ces

endroits, excepté dans le second ; mais l'allemand *allein*, pris pour particule, qui signifie quelque chose de mêlé de *mais* et de *seulement*, peut sans doute être substitué au lieu de *but* dans tous ces exemples, excepté le dernier, où l'on pourrait douter un peu. *Mais* se rend aussi en allemand, tantôt par *aber*, tantôt par *sondern*, qui marque une séparation ou ségrégation et approche de la particule *allein*. Pour bien expliquer les particules, il ne suffit pas d'en faire une explication abstraite comme nous venons de faire ici; mais il faut venir à une périphrase qui puisse être substituée à sa place, comme la définition peut être mise à la place du défini. Quand on s'attachera à chercher et à déterminer ces *périphrases substituables* dans toutes les particules autant qu'elles en sont susceptibles, c'est alors qu'on en aura réglé les significations. Tâchons d'y approcher dans nos quatre exemples. Dans le premier on veut dire : jusqu'ici *seulement* soit parlé de cela et non pas davantage (*non più*); dans le deuxième : je vis *seulement* deux planètes et non pas davantage; dans le troisième : vous priez Dieu, c'est cela *seulement*, savoir pour être confirmé dans votre religion, et non pas davantage; dans le quatrième, c'est comme si l'on disait: *tous les animaux ont du sentiment;* il suffit de considérer cela seulement, et il n'en faut pas davantage. *Le chien est un animal, donc il a du sentiment*. Ainsi tous ces exemples marquent des bornes et un *non plus ultra*, soit dans les choses, soit dans le discours. Aussi *but* est une fin, un terme de la carrière, comme si l'on se disait : arrêtons, nous y voilà, nous sommes arrivés à notre but. *But*, *bute* est un vieux mot teutonique qui signifie quelque chose de fixe, une demeure. *Beuten* (mot suranné qui se trouve encore dans quelques chansons d'église) est *demeurer*. Le *mais* a son origine du *magis*, comme si quelqu'un voulait dire : *quant au surplus il faut le laisser*, ce qui est autant que de dire : il n'en faut pas davantage, c'est assez, venons à autre chose, ou c'est autre chose. Mais, comme l'usage des langues varie d'une étrange manière, il faudrait entrer bien avant dans le détail des exemples pour régler assez les significations des particules. En français on évite le double *mais* par un *cependant*, et on dirait : vous priez, *cependant* ce n'est pas pour obtenir la vérité, mais pour être confirmé dans votre opinion. Le *sed* des Latins était souvent exprimé autrefois par *ains*, qui est l'*anzi* des Italiens; et les Français, l'ayant

réformé, ont privé leur langue d'une expression avantageuse. Par exemple : *Il n'y avait rien de sûr, cependant on était persuadé de ce que je vous ai mandé, parce qu'on aime à croire ce qu'on souhaite; mais il s'est trouvé que ce n'était pas cela, ains plutôt*, etc.

§ 6. PHILALÈTHE. Mon dessein a été de ne toucher cette matière que fort légèrement. J'ajouterai que souvent des particules renferment ou constamment ou dans une certaine construction le sens d'une proposition entière.

THÉOPHILE. Mais quand c'est un *sens complet*, je crois que c'est par une manière d'ellipse; autrement ce sont les seules *interjections*, à mon avis, qui peuvent subsister par elles-mêmes et disent tout dans un mot, comme *ah! oimè!* Car quand on dit *mais*, sans ajouter autre chose, c'est une ellipse comme pour dire : *mais attendons le boiteux*, et ne nous flattons pas mal à propos. Il y a quelque chose d'approchant pour cela dans le *nisi* des Latins; *si nisi non esset, s'il n'y avait point de mais*. Au reste je n'aurais point été fâché, monsieur, que vous fussiez entré un peu plus avant dans le détail des tours de l'esprit, qui paraissent à merveille dans l'usage des particules. Mais, puisque nous avons sujet de nous hâter pour achever cette recherche des mots et pour retourner aux choses, je ne veux point vous y arrêter davantage, quoique je croie véritablement que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement.

CHAPITRE VIII.

Des termes abstraits et concrets.

§ 1. PHILALÈTHE. Il est encore à remarquer que les termes sont *abstraits* ou *concrets*. Chaque idée abstraite est distincte, en sorte que de deux l'une ne peut jamais être l'autre. L'esprit doit apercevoir par sa connaissance intuitive la différence qu'il y a entre elles, et par conséquent deux de ces idées ne peuvent jamais être affirmées l'une de l'autre. Chacun voit ici d'abord la fausseté de ces propositions, l'*humanité est l'animalité ou raisonnabilité;* cela

est d'une aussi grande évidence qu'aucune des maximes les plus généralement reçues.

Théophile. Il y a pourtant quelque chose à dire. On convient que la justice est une vertu, une habitude (*habitus*), une qualité, un accident, etc. Ainsi deux termes abstraits peuvent être énoncés l'un de l'autre. J'ai encore coutume de distinguer deux sortes d'abstraits. Il y a des termes abstraits *logiques*, il y a aussi des termes abstraits *réels*. Les *abstraits réels*, ou conçus du moins comme réels, sont ou essences et parties de l'essence ou accidents, c'est-à-dire êtres ajoutés à la substance. Les termes *abstraits logiques* sont les prédications réduites en termes, comme si je disais : *être homme*, *être animal*, et en ce sens on les peut énoncer l'un de l'autre et en disant : *être homme, c'est être animal.* Mais dans les réalités cela n'a point de lieu. Car on ne peut point dire que l'humanité ou l'*homméité* (si vous voulez), qui est l'essence de l'homme entière, est l'animalité, qui n'est qu'une partie de cette essence; cependant ces êtres abstraits et incomplets, signifiés par des termes abstraits réels, ont aussi leurs genres et espèces qui ne sont pas moins exprimés par des termes abstraits réels : ainsi il y a prédication entre eux, comme je l'ai montré par l'exemple de la justice, de la vertu.

§ 22. **Philalèthe.** On peut toujours dire que les substances n'ont que peu de noms abstraits; à peine a-t-on parlé dans les écoles, d'humanité, animalité, corporalité. Mais cela n'a point été autorisé dans le monde.

Théophile. C'est qu'on n'a eu besoin que de peu de ces termes pour servir d'exemple, et pour en éclaircir la notion générale, qu'il était à propos de ne pas négliger entièrement. Si les anciens ne se servaient pas du mot *humanité* dans le sens des écoles, ils disaient la *nature humaine*, ce qui est la même chose. Il est sûr aussi qu'ils disaient divinité ou bien nature divine; et les théologiens ayant eu besoin de parler de ces deux natures et des accidents réels, on s'est attaché à ces entités abstraites dans les écoles philosophiques et théologiques, et peut-être plus qu'il n'était convenable.

CHAPITRE IX.

De l'imperfection des mots.

§ 1. PHILALÈTHE. Nous avons déjà parlé du *double usage des mots*. L'un est d'enregistrer nos propres pensées pour aider notre mémoire, qui nous fait parler à nous-mêmes; l'autre est de communiquer nos pensées aux autres par le moyen des paroles. Ces deux usages nous font connaître la perfection ou l'imperfection des mots. § 2. Quand nous ne parlons qu'à nous-mêmes, il est indifférent quels mots on emploie, pourvu qu'on se souvienne de leur sens et ne le change point. Mais, § 3, l'usage de la communication est encore de deux sortes, *civil* et *philosophique*. Le *civil* consiste dans la conversation et usage de la vie civile. L'usage *philosophique* est celui qu'on doit faire des mots pour donner des notions précises, et pour exprimer des vérités certaines en propositions générales.

THÉOPHILE. Fort bien : les paroles ne sont pas moins des *marques* (*notæ*) pour nous (comme pourraient être les caractères des nombres ou de l'algèbre) que des *signes* pour les autres, et l'usage des paroles comme des signes a lieu, tant lorsqu'il s'agit d'appliquer les préceptes généraux à l'usage de la vie ou aux individus, que lorsqu'il s'agit de trouver ou vérifier ces préceptes; le premier *usage des signes* est *civil*, et le second est *philosophique*.

§ 5. PHILALÈTHE. Or il est difficile, dans les cas suivants principalement, d'apprendre et de retenir l'idée que chaque mot signifie (1) lorsque ces idées sont fort composées; (2) lorsque ces idées qui en composent une nouvelle n'ont point de liaison naturelle avec elle, de sorte qu'il n'y a dans la nature aucune mesure fixe ni aucun modèle pour les rectifier et pour les régler; (3) lorsque le modèle n'est pas aisé à connaître; (4) lorsque la signification du mot et l'essence réelle ne sont pas exactement les mêmes. Les dénominations des modes sont plus sujettes à être douteuses et imparfaites pour les deux premières raisons, et celles des substances pour les deux secondes. § 6. Lorsque l'idée des modes est fort complexe, comme celle de la plupart des termes de morale, elles ont rare-

ment la même signification précise dans les esprits de deux différentes personnes. § 7. Le défaut aussi des modèles rend ces mots équivoques. Celui qui a inventé le premier le mot de ***brusquer*** y a entendu ce qu'il a trouvé à propos, sans que ceux qui s'en sont servis comme lui se soient informés de ce qu'il voulait dire précisément, et sans qu'il leur en ait montré quelque modèle constant. § 8. L'usage commun règle assez bien le sens des mots pour la conversation ordinaire, mais il n'y a rien de précis, et l'on dispute tous les jours de la signification la plus conforme à la propriété du langage. Plusieurs parlent de la *gloire*, et il y en a peu qui l'entendent l'un comme l'autre. § 9. Ce ne sont que de simples sons dans la bouche de plusieurs, ou du moins les significations sont fort indéterminées. Et dans un discours ou entretien où l'on parle d'***honneur***, de *foi*, de *grâce*, de *religion*, d'*église*, et surtout dans la controverse, on remarquera d'abord que les hommes ont de différentes notions qu'ils appliquent aux mêmes termes. Et s'il est difficile d'entendre le sens des termes des gens de notre temps, il y a bien plus de difficulté d'entendre les *anciens livres*. Le bon est qu'on s'en peut passer, excepté lorsqu'ils contiennent ce que nous devons croire ou faire.

THÉOPHILE. Ces remarques sont bonnes : mais quant aux anciens livres, comme nous avons besoin d'entendre la sainte Écriture surtout, et que les lois romaines encore sont de grand usage dans une bonne partie de l'Europe, cela même nous engage à consulter quantité d'autres anciens livres, les rabbins, les Pères de l'Église, même les historiens profanes. D'ailleurs les anciens médecins méritent aussi d'être entendus. La pratique de la médecine des Grecs est venue des Arabes jusqu'à nous : l'eau de la source a été troublée dans les ruisseaux des Arabes, et rectifiée en bien des choses lorsqu'on a commencé à recourir aux originaux grecs. Cependant ces Arabes ne laissent pas d'être utiles, et l'on assure, par exemple, qu'Ebenbitar, qui dans ses livres des simples a copié Dioscoride, sert souvent à l'éclaircir. Je trouve aussi qu'après la religion et l'histoire, c'est principalement dans la médecine en tant qu'elle est empirique que la tradition des anciens, conservée par l'Écriture, et généralement les observations d'autrui, peuvent servir. C'est pourquoi j'ai toujours fort estimé des médecins versés encore dans la connaissance de l'antiquité, et j'ai été bien fâché que Reinesius,

excellent dans l'un et l'autre genre, se fût tourné plutôt à éclaircir les rites et histoire des anciens, qu'à rétablir une partie de la connaissance qu'ils avaient de la nature, où il a fait voir qu'il aurait encore pu réussir à merveille. Quand les Latins, les Grecs, les Hébreux et les Arabes seront épuisés un jour, les Chinois, pourvus encore d'anciens livres, se mettront sur les rangs, et fourniront de la matière à la curiosité de nos critiques; sans parler de quelques vieux livres des Persans, des Arméniens, des Coptes, et des Bramines, qu'on déterrera avec le temps, pour ne négliger aucune lumière que l'antiquité pourrait donner par la tradition des doctrines et par l'histoire des faits. Et quand il n'y aurait plus de livre ancien à examiner, les langues tiendront lieu de livres, et ce sont les plus anciens monuments du genre humain. On enregistrera avec le temps et mettra en dictionnaires et en grammaires toutes les langues de l'univers, et on les comparera entre elles; ce qui aura des usages très-grands tant pour la connaissance des choses, puisque les noms souvent répondent à leurs propriétés (comme l'on voit par les dénominations des plantes chez de différents peuples), que pour la connaissance de notre esprit et de la merveilleuse variété de ses opérations : sans parler de l'origine des peuples, qu'on connaîtra par le moyen des étymologies solides que la comparaison des langues fournira le mieux. Mais c'est de quoi j'ai déjà parlé. Et tout cela fait voir l'utilité et l'étendue de la *critique*, peu considérée par quelques philosophes très-habiles d'ailleurs, qui s'émancipent de parler avec mépris du *rabbinage*, et généralement de la *philologie*. L'on voit aussi que les critiques trouveront encore longtemps matière à s'exercer avec fruit, et qu'ils feraient bien de ne se pas trop amuser aux minuties, puisqu'ils ont tant d'objets plus revenants à traiter; quoique je sache bien qu'encore les minuties sont nécessaires bien souvent chez les critiques pour découvrir des connaissances plus importantes. Et comme la critique roule en grande partie sur la signification des mots, et sur l'interprétation des auteurs anciens surtout, cette discussion des mots, jointe à la mention que vous avez faite des anciens, m'a fait toucher ce point qui est de conséquence. Mais pour revenir à vos quatre défauts de la nomination, je vous dirai, monsieur, qu'on peut remédier à tous, surtout depuis que l'écriture est inventée, et qu'ils ne subsistent que par notre négligence. Car il dépend de nous de fixer les

significations au moins dans quelque langue savante, et d'en convenir pour détruire cette tour de Babel. Mais il y a deux défauts où il est plus difficile de remédier, qui consistent, l'un dans le doute où l'on est si des idées sont compatibles lorsque l'expérience ne nous les fournit pas toutes combinées par un même sujet ; l'autre dans la nécessité qu'il y a de faire des définitions provisionnelles des choses sensibles, lorsqu'on n'a pas assez d'expérience pour en avoir des définitions plus complètes : mais j'ai parlé plus d'une fois de l'un et de l'autre de ces défauts.

PHILALÈTHE. Je m'en vais vous dire des choses qui serviront encore à éclaircir en quelque façon les défauts que vous venez de marquer, et le troisième de ceux que j'ai indiqués fait, ce semble, que ces définitions sont provisionnelles ; c'est lorsque nous ne connaissons pas assez nos modèles sensibles, c'est-à-dire les êtres substantiels de nature corporelle. Ce défaut fait aussi que nous ne savons pas s'il est permis de combiner les qualités sensibles que la nature n'a point combinées, parce qu'on ne les entend pas à fond. Or, si la signification des mots qui servent pour les modes composés est douteuse, faute de modèles qui fassent voir la même composition, celle des noms des êtres substantiels l'est par une raison tout opposée, parce qu'ils doivent signifier ce qui est supposé conforme à la réalité des choses, et se rapporte à des modèles formés par la nature.

THÉOPHILE. J'ai remarqué déjà plus d'une fois, dans nos conversations précédentes, que cela n'est point essentiel aux idées des substances ; mais j'avoue que les idées faites d'après nature sont les plus sûres et les plus utiles.

§ 12. PHILALÈTHE. Lors donc qu'on suit les modèles tout faits par la nature, sans que l'imagination ait besoin que d'en retenir les représentations, les noms des êtres substantiels ont dans l'usage ordinaire un *double rapport*, comme j'ai déjà montré. Le *premier* est qu'ils signifient la constitution interne et réelle des choses : mais ce modèle ne saurait être connu, ni servir par conséquent à régler les significations.

THÉOPHILE. Il ne s'agit pas de cela ici, puisque nous parlons des idées dont nous avons des modèles ; l'essence intérieure est dans la chose, mais l'on convient qu'elle ne saurait servir de patron.

§ 13. **Philalèthe.** Le *second rapport* est donc celui que les noms des êtres substantiels ont immédiatement aux idées simples, qui existent à la fois dans la substance. Mais comme le nombre de ces idées unies dans un même sujet est grand, les hommes parlant de ce même sujet s'en forment des idées fort différentes, tant par la différente combinaison des idées simples qu'ils font, que parce que la plupart des qualités des corps sont les puissances qu'ils ont de produire des changements dans les autres corps et d'en recevoir; témoin les changements que l'un des plus bas métaux est capable de souffrir par l'opération du feu, et il en reçoit bien plus encore entre les mains d'un chimiste, par l'application des autres corps. D'ailleurs l'un se contente du poids et de la couleur pour connaître l'or; l'autre y fait encore entrer la ductilité, la fixité, et le troisième veut faire considérer qu'on le peut dissoudre dans l'eau régale. § 14. Comme les choses aussi ont souvent de la ressemblance entre elles, il est difficile quelquefois de désigner les différences précises.

Théophile. Effectivement comme les corps sont sujets à être altérés, déguisés, falsifiés, contrefaits, c'est un grand point de les pouvoir distinguer et reconnaître. L'or est déguisé dans la solution, mais on peut l'en retirer soit en le précipitant, soit en distillant l'eau; et l'or contrefait ou sophistiqué est reconnu ou purifié par l'art des essayeurs, qui n'étant pas connu à tout le monde, il n'est pas étrange que les hommes n'aient pas tous la même idée de l'or. Et ordinairement ce ne sont que les experts qui ont des idées assez justes des matières.

§ 15. **Philalèthe.** Cette variété ne cause pas cependant tant de désordre dans le commerce civil que dans les recherches philosophiques.

Théophile. Il serait plus supportable s'il n'avait point de l'influence dans la pratique, où il importe souvent de ne pas recevoir un *quiproquo*, et par conséquent de connaître les marques des choses ou d'avoir à la main des gens qui les connaissent. Et cela surtout est important à l'égard des drogues et matériaux qui sont de prix, et dont on peut avoir besoin dans des rencontres importantes. Le désordre philosophique se remarquera plutôt dans l'usage des termes plus généraux.

§ 18. **Philalèthe.** Les noms des *idées simples* sont moins sujets

à équivoque, et on se méprend rarement sur les termes de blanc, amer, etc.

Théophile. Il est vrai pourtant que ces termes ne sont pas entièrement exempts d'incertitude, et j'ai déjà remarqué l'exemple des couleurs limitrophes qui sont dans les confins des deux genres, et dont le genre est *douteux*.

§ 19. **Philalèthe**. Après les noms des idées simples, ceux des modes simples sont les moins douteux, comme par exemple ceux des figures et des nombres. Mais, § 20, les modes composés et les substances causent tout l'embarras. § 21. On dira qu'au lieu d'imputer ces imperfections aux mots, il faut plutôt les mettre sur le compte de notre entendement : mais je réponds que les mots s'interposent tellement entre notre esprit et la vérité des choses, qu'on peut comparer les mots avec le milieu au travers duquel passent les rayons des objets visibles, qui répand souvent des nuages sur nos yeux ; et je suis tenté de croire que si l'on examinait plus à fond les imperfections du langage, la plus grande partie des disputes tomberait d'elle-même, et que le chemin de la connaissance et peut-être de la paix serait plus ouvert aux hommes.

Théophile. Je crois qu'on en pourrait venir à bout dès à présent dans les discussions par écrit, si les hommes voulaient convenir de certains règlements, et les exécuter avec soin. Mais pour procéder exactement, de vive voix et sur-le-champ, il faudrait du changement dans le langage. Je suis entré ailleurs dans cet examen.

§ 22. **Philalèthe**. En attendant la réforme qui ne sera pas prête sitôt, cette incertitude des mots nous devrait apprendre à être modérés, surtout quand il s'agit d'imposer aux autres le sens que nous attribuons aux anciens auteurs : puisqu'il se trouve dans les auteurs grecs que presque chacun d'eux parle un langage différent.

Théophile. J'ai été surpris de voir que des auteurs grecs si éloignés des uns des autres à l'égard des temps et des lieux, comme Homère, Hérodote, Strabon, Plutarque, Lucien, Eusèbe, Procope, Photius, s'approchent tant ; au lieu que les Latins ont tant changé, et les Allemands, Anglais et Français, bien davantage. Mais c'est que les Grecs ont eu dès le temps d'Homère, et plus encore lorsque la ville d'Athènes était dans un état florissant, de bons auteurs que la postérité a pris pour modèles, au moins en

écrivant. Car sans doute la langue vulgaire des Grecs devait être bien changée déjà sous la domination des Romains, et cette même raison fait que l'italien n'a pas tant changé que le français, parce que les Italiens, ayant eu plus tôt des écrivains d'une réputation durable, ont imité et estiment encore Dante, Pétrarque, Boccace et autres auteurs d'un temps d'où ceux des Français ne sont plus de mise.

CHAPITRE X.

De l'abus des mots.

§ 1. PHILALÈTHE. Outre les imperfections naturelles du langage, il y en a de volontaires et qui viennent de négligence, et c'est *abuser* des mots que de s'en servir si mal. Le premier et le plus visible abus est, § 2, qu'on n'y attache point d'idée claire. Quant à ces mots, il y en a de deux classes; les uns n'ont jamais eu d'idée déterminée ni dans leur origine ni dans leur usage ordinaire. La plupart des sectes de philosophie et de religion en ont introduit pour soutenir quelque opinion étrange, ou cacher quelque endroit faible de leur système. Cependant ce sont des caractères distinctifs dans la bouche des gens de parti. § 3. Il y a d'autres mots qui, dans leur usage premier et commun, ont quelque idée claire, mais qu'on a appropriés depuis à des matières fort importantes, sans leur attacher aucune idée certaine. C'est ainsi que les mots de *sagesse*, de *gloire*, de *grâce*, sont souvent dans la bouche des hommes.

THÉOPHILE. Je crois qu'il n'y a pas tant de mots insignifiants qu'on pense, et qu'avec un peu de soin et de bonne volonté on pourrait y remplir le vide ou fixer l'indétermination. La *sagesse* ne paraît être autre chose que la science de la félicité; la *grâce* est un bien qu'on fait à ceux qui ne l'ont point mérité, et qui se trouvent dans un état où ils en ont besoin; et la *gloire* est la renommée de l'excellence de quelqu'un.

§ 4. PHILALÈTHE. Je ne veux point examiner maintenant s'il y a quelque chose à dire à ces définitions, pour remarquer plutôt les causes des abus des mots. *Premièrement*, on apprend les mots avant que d'apprendre les idées qui leur appartiennent, et les enfants, accoutumés à cela dès le berceau, en usent de même pendant

toute leur vie, d'autant plus qu'ils ne laissent pas de se faire entendre dans la conversation, sans avoir jamais fixé leur idée en se servant de différentes expressions pour faire concevoir aux autres ce qu'ils veulent dire. Cependant cela remplit souvent leur discours de quantité de vains sons, surtout en matière de morale. Les hommes prennent les mots qu'ils trouvent en usage chez leurs voisins, pour ne pas paraître ignorer ce qu'ils signifient, et ils les emploient avec confiance sans leur donner un sens certain; et comme dans ces sortes de discours il leur arrive rarement d'avoir raison, ils sont aussi rarement convaincus d'avoir tort; et les vouloir tirer d'erreur, c'est vouloir déposséder un vagabond.

Théophile. En effet, on prend si rarement la peine qu'il faudrait se donner pour avoir l'intelligence des termes ou mots, que je me suis étonné plus d'une fois que les enfants peuvent apprendre sitôt les langues, et que les hommes parlent encore si juste, vu qu'on s'attache si peu à instruire les enfants dans leur langue maternelle, et que les autres pensent si peu à acquérir des définitions nettes, d'autant que celles qu'on apprend dans les écoles ne regardent pas ordinairement les mots qui sont dans l'usage public. Au reste, j'avoue qu'il arrive assez aux hommes d'avoir tort lors même qu'ils disputent sérieusement et parlent suivant leur sentiment; cependant j'ai remarqué aussi assez souvent que, dans leurs disputes de spéculation sur des matières qui sont du ressort de leur esprit, ils ont tous raison des deux côtés, excepté dans les oppositions qu'ils font les uns aux autres, où ils prennent mal le sentiment d'autrui : ce qui vient du mauvais usage des termes, et quelquefois aussi d'un esprit de contradiction et d'une affectation de supériorité.

§ 5. **Philalèthe.** *En second lieu*, l'usage des mots est quelquefois *inconstant :* cela ne se pratique que trop parmi les savants. Cependant c'est une tromperie manifeste, et si elle est volontaire, c'est folie ou malice. Si quelqu'un en usait ainsi dans ses comptes, (comme de prendre un X pour un V), qui, je vous prie, voudrait avoir affaire avec lui ?

Théophile. Cet abus étant si commun non-seulement parmi les savants, mais encore dans le grand monde, je crois que c'est plutôt mauvaise coutume et inadvertance que malice qui le fait commettre. Ordinairement les significations diverses du même mot

ont quelque affinité; cela fait passer l'une pour l'autre, et on ne se donne pas le temps de considérer ce qu'on dit avec toute l'exactitude qui serait à souhaiter. On est accoutumé aux tropes et aux figures, et quelque élégance ou faux brillant nous impose aisément. Car le plus souvent on cherche le plaisir, l'amusement et les apparences plus que la vérité, outre que la vanité s'en mêle.

§ 6. PHILALÈTHE. Le *troisième abus* est une *obscurité* affectée, soit en donnant à des termes d'usage des *significations inusitées*, soit en introduisant des *termes nouveaux* sans les expliquer. Les anciens sophistes, que Lucien tourne si raisonnablement en ridicule, prétendant parler de tout, couvraient leur ignorance sous le voile de l'obscurité des paroles. Parmi les sectes des philosophes, la péripatéticienne s'est rendue remarquable par ce défaut; mais les autres sectes, même parmi les modernes, n'en sont pas tout à fait exemptes. Il y a par exemple des gens qui abusent du terme d'*étendue*, et trouvent nécessaire de le confondre avec celui de *corps*. § 4. La logique ou l'art de disputer, qu'on a tant estimé, a servi à entretenir l'obscurité. § 8. Ceux qui s'y sont adonnés ont été inutiles à la république ou plutôt dommageables. § 9. Au lieu que les hommes mécaniques, si méprisés des doctes, ont été utiles à la vie humaine. Cependant ces docteurs obscurs ont été admirés des ignorants; et on les a crus invincibles, parce qu'ils étaient munis de ronces et d'épines où il n'y avait point de plaisir de se fourrer, la seule obscurité pouvant servir de défense à l'absurdité. § 12. Le mal est que cet art d'obscurcir les mots a embrouillé les deux grandes règles des actions de l'homme, la *religion* et la *justice*.

THÉOPHILE. Vos plaintes sont justes en bonne partie; il est vrai cependant qu'il y a, mais rarement, des obscurités pardonnables et même louables, comme lorsqu'on fait profession d'être énigmatique et que l'*énigme* est de saison. Pythagore en usait ainsi, et c'est assez la manière des Orientaux. Les alchimistes, qui se nomment adeptes, déclarent ne vouloir être entendus que des *fils de l'art*. Mais cela serait bon si ces fils de l'art prétendus avaient la clef du chiffre. Une certaine obscurité pourrait être permise; cependant il faut qu'elle cache quelque chose qui mérite d'être devinée et que l'énigme soit déchiffrable. Mais la *religion* et la *justice* demandent des idées claires. Il semble que le peu d'ordre qu'on y a apporté en les enseignant en a rendu la doctrine embrouillée, et

l'indétermination des termes y est peut-être plus nuisible que l'obscurité. Or, comme la *logique* est l'art qui enseigne l'ordre et la liaison des pensées, je ne vois point de sujet de la blâmer. Au contraire, c'est faute de logique que les hommes se trompent.

§ 14. PHILALÈTHE. Le *quatrième* abus est qu'on prend les mots pour des choses, c'est-à-dire qu'on croit que les termes répondent à l'essence réelle des substances. Qui est-ce qui, ayant été élevé dans la philosophie péripatéticienne, ne se figure que les dix noms, qui signifient les *prédicaments*, sont exactement conformes à la nature des choses? que les *formes substantielles*, les *âmes végétatives*, l'*horreur du vide*, les *espèces intentionnelles*, sont quelque chose de réel? Les platoniciens ont leur *âme du monde*, et les épicuriens, la *tendance* de leurs atomes *vers le mouvement*, dans le temps qu'ils sont en repos. Si les *véhicules aériens* ou *éthériens* du docteur More eussent prévalu dans quelque endroit du monde, on ne les aurait pas moins crus réels.

THÉOPHILE. Ce n'est pas proprement prendre les mots pour les choses, mais c'est croire vrai ce qui ne l'est point. Erreur trop commune à tous les hommes, mais qui ne dépend pas du seul abus des mots et consiste en tout autre chose. Le dessein des *prédicaments* est fort utile, et on doit penser à les rectifier plutôt qu'à les rejeter. Les substances, quantités, qualités, actions ou passions et relations, c'est-à-dire, cinq titres généraux des êtres pouvaient suffire avec ceux qui se forment de leur composition; et vous-même, en rangeant les idées, n'avez-vous pas voulu les donner comme des prédicaments? J'ai parlé ci-dessus des *formes substantielles*. Et je ne sais si on est assez fondé de rejeter les *âmes végétatives*, puisque des personnes fort expérimentées et judicieuses reconnaissent une grande analogie entre les plantes et les animaux, et que vous avez paru, monsieur, admettre l'âme des bêtes. L'*horreur du vide* se peut entendre sainement, c'est-à-dire, supposé que la nature ait une fois rempli les espaces et que les corps soient impénétrables et incondensables, elle ne saurait admettre du vide, et je tiens ces trois suppositions bien fondées. Mais les *espèces intentionnelles*, qui doivent faire le commerce de l'âme et du corps, ne le sont pas, quoiqu'on puisse excuser peut-être les *espèces sensibles* qui vont de l'objet à l'organe éloigné, en y sous-entendant la propagation des mouvements. J'avoue qu'il n'y a

point d'*âme du monde* de Platon, car Dieu est au-dessus du monde, *extramundana intelligentia*, ou plutôt, *supramundana*. Je ne sais si par la *tendance au mouvement* des atomes des épicuriens, vous n'entendez la pesanteur qu'ils leur attribuaient, et qui sans doute était sans fondement, puisqu'ils prétendaient que les corps vont tous d'un même côté d'eux-mêmes. Feu M. Henri Morus, théologien de l'Église anglicane, tout habile homme qu'il était, se montrait un peu trop facile à forger des hypothèses, qui n'étaient point intelligibles ni apparentes : témoin son *principe hylarchique* de la matière, cause de la pesanteur, du ressort et des autres merveilles qui s'y rencontrent. Je n'ai rien à vous dire de ses véhicules *éthériens*, dont je n'ai point examiné la nature.

§ 15. PHILALÈTHE. Un exemple sur le mot de matière vous fera mieux entrer dans ma pensée. On prend la matière pour un être réellement existant dans la nature, distinct du corps, ce qui est en effet de la dernière évidence; autrement ces deux idées pourraient être mises indifféremment l'une à la place de l'autre. Car on peut dire qu'*une seule matière compose tous les corps*, et non pas qu'un seul corps compose toutes les matières. On ne dira pas aussi, je pense, qu'une matière est plus grande que l'autre. La matière exprime la substance et la solidité du corps; ainsi nous ne concevons pas plus des différentes matières que des différentes solidités. Cependant, dès qu'on a pris la matière pour un nom de quelque chose qui existe sous cette précision, cette pensée a produit des discours inintelligibles et des disputes embrouillées sur la *matière première*.

THÉOPHILE. Il me paraît que cet exemple sert plutôt à excuser qu'à blâmer la philosophie péripatéticienne. Si tout l'argent était figuré, ou plutôt parce que tout l'argent est figuré par la nature ou par l'art, en sera-t-il moins permis de dire que l'argent est un être réellement existant dans la nature, distinct (en le prenant dans sa *précision*) de la vaisselle ou de la monnaie? on ne dira pas pour cela que l'argent n'est autre chose que quelques qualités de la monnaie. Aussi n'est-il pas si inutile qu'on pense de raisonner dans la physique générale de la matière première et d'en déterminer la nature, pour savoir si elle est uniforme toujours, si elle a quelque autre propriété que l'impénétrabilité (comme en effet j'ai montré après Képler qu'elle a encore ce qu'on peut appeler *inertie*), etc.,

quoiqu'elle ne se trouve jamais toute nue : comme il serait permis de raisonner de l'argent pur, quand il n'y en aurait point chez nous et quand nous n'aurions pas le moyen de le purifier. Je ne désapprouve donc point qu'Aristote ait parlé de la matière première; mais on ne saurait s'empêcher de blâmer ceux qui s'y sont trop arrêtés et qui ont forgé des chimères sur des mots mal entendus de ce philosophe, qui peut-être aussi a donné trop d'occasion quelquefois à ces méprises et au galimatias. Mais on ne doit pas tant exagérer les défauts de cet auteur célèbre, parce qu'on sait que plusieurs de ses ouvrages n'ont pas été achevés ni publiés par lui-même.

§ 17. PHILALÈTHE. Le *cinquième abus* est de mettre les mots à la place des choses qu'ils ne signifient ni ne peuvent signifier en aucune manière. C'est lorsque par les noms des substances nous voudrions dire quelque chose de plus que ceci; ce que j'appelle or est malléable (quoique dans le fond l'or alors ne signifie autre chose que ce qui est malléable), prétendant faire entendre que la malléabilité dépend de l'essence réelle de l'or. Ainsi nous disons que c'est bien définir l'homme avec Aristote par l'animal raisonnable, et que c'est le mal définir avec Platon par un animal à deux pieds, sans plumes et avec de larges ongles. § 18. A peine se trouve-t-il une personne qui ne suppose que ces mots signifient une chose qui a l'essence réelle dont dépendent ces propriétés; cependant c'est un abus visible, cela n'étant point renfermé dans l'idée complexe signifiée par ce mot.

THÉOPHILE. Et moi je croirais plutôt qu'il est visible qu'on a tort de blâmer cet usage commun, puisqu'il est très-vrai que dans l'idée complexe de l'or est renfermé que c'est une chose qui a une essence réelle, dont la constitution ne nous est pas autrement connue en détail que de ce qu'en dépendent des qualités telles que la malléabilité. Mais pour en énoncer la malléabilité sans identité et sans le défaut de *coccysme* ou de répétition (voyez chap. 8, § 18), on doit reconnaître cette chose par d'autres qualités, comme si l'on disait qu'un certain corps fusible, jaune et très-pesant, qu'on appelle or, a une nature qui lui donne encore la qualité d'être fort doux au marteau et de pouvoir être rendu extrêmement mince. Pour ce qui est de la *définition de l'homme* qu'on attribue à Platon, qu'il ne paraît avoir fabriquée que par exercice, et que vous-même ne

voudriez, je crois, comparer sérieusement à celle qui est reçue, il est manifeste qu'elle est un peu trop externe et trop provisionnelle : car si ce *Cassiovaris* dont vous parliez dernièrement, monsieur, s'était trouvé avoir de larges ongles, le voilà qui serait homme; car on n'aurait point besoin de lui arracher les plumes comme à ce coq que Diogène, à ce qu'on dit, voulait faire devenir homme platonique.

§ 19. PHILALÈTHE. Dans les modes composés, dès qu'une idée qui y entre est changée, on reconnaît aussitôt que c'est autre chose, comme il paraît visiblement par ces mots, *murther*, qui signifie en anglais comme *mord* en allemand, homicide de dessein prémédité; *manslaughter*, mot répondant dans son origine à celui d'homicide qui en signifie un volontaire, mais non prémédité; *chancemedly*, mêlée arrivée par hasard, suivant la force du mot homicide commis sans dessein; car ce qu'on exprime par les noms et ce que je crois être dans la chose (ce que j'appelais auparavant *essence nominale* et essence *réelle*), est le même. Mais il n'est pas ainsi dans les noms des substances; car si l'un met dans l'idée de l'or ce que l'autre y omet, par exemple la fixité et la capacité d'être dissous dans l'eau régale, les hommes ne croient pas pour cela qu'on ait changé l'espèce, mais seulement que l'un en ait une idée plus parfaite que l'autre de ce qui fait l'essence réelle cachée, à laquelle ils rapportent le nom de l'or, quoique ce secret rapport soit inutile et ne serve qu'à nous embarrasser.

THÉOPHILE. Je crois l'avoir déjà dit, mais je vais encore vous montrer clairement ici que ce que vous venez de dire, monsieur, se trouve dans les modes comme dans les êtres substantiels, et qu'on n'a point sujet de blâmer ce rapport à l'essence interne. En voici un exemple. On peut définir une *parabole*, au sens des géomètres, que c'est une figure dans laquelle tous les rayons parallèles à une certaine droite sont réunis par la réflexion dans un certain point ou *foyer*. Mais c'est plutôt l'*extérieur* et l'*effet* qui est exprimé par cette idée ou définition, que l'*essence interne* de cette figure, ou ce qui en puisse faire d'abord connaître l'*origine*. On peut même douter au commencement si une telle figure, qu'on souhaite et qui doit faire cet effet, est quelque chose de possible; et c'est ce qui chez moi fait connaître si une définition est seulement nominale et prise des propriétés, ou si elle est encore *réelle*. Cependant

celui qui nomme la parabole et ne la connaît que par la définition que je viens de dire, ne laisse pas, lorsqu'il en parle, d'entendre une figure qui a une certaine construction ou constitution, qu'il ne sait pas, mais qu'il souhaite d'apprendre pour la pouvoir tracer. Un autre qui l'aura plus approfondie y ajoutera quelque autre propriété, et il y découvrira, par exemple, que dans la figure qu'on demande la portion de l'axe interceptée entre l'ordonnée et la perpendiculaire, tirées au même point de la courbe, est toujours constante, et qu'elle est égale à la distance du *sommet* et du *foyer*. Ainsi il aura une idée plus parfaite que le premier, et arrivera plus aisément à tracer la figure, quoiqu'il n'y soit pas encore. Et cependant on conviendra que c'est la même figure, mais dont la constitution est encore cachée. Vous voyez donc, monsieur, que tout ce que vous trouvez et blâmez en partie dans l'usage des mots qui signifient des choses substantielles, se trouve encore et se trouve justifié manifestement dans l'usage des mots qui signifient des modes composés. Mais ce qui vous a fait croire qu'il y avait de la différence entre les substances et les modes, c'est que vous n'avez point consulté ici des modes intelligibles de difficile discussion, qu'on trouve ressembler en tout ceci aux corps, qui sont encore plus difficiles à connaître.

§ 20. PHILALÈTHE. Ainsi je crains que je ne doive rengaîner ce que je voulais vous dire, monsieur, de la cause de ce que j'avais cru un abus. Comme si c'était parce que nous croyons faussement que la nature agit toujours régulièrement, et fixe des bornes à chacune des espèces par cette essence spécifique ou constitution intérieure que nous y sous-entendons et qui suit toujours le même nom spécifique.

THÉOPHILE. Vous voyez donc bien, monsieur, par l'exemple des modes géométriques, qu'on n'a pas trop de tort de se rapporter aux essences internes et spécifiques, quoiqu'il y ait bien de la différence entre les choses sensibles, soit substances, soit modes, dont nous n'avons que des définitions nominales provisionnelles, et dont nous n'espérons pas facilement de réelles, et entre les modes intelligibles de difficile discussion, puisque nous pouvons enfin parvenir à la constitution intérieure des figures géométriques.

§ 21. PHILALÈTHE. Je vois enfin que j'aurais eu tort de blâmer ce rapport aux essences et constitutions internes, sous prétexte que

ce serait rendre nos paroles signes d'un rien ou d'un inconnu. Car ce qui est inconnu à certains égards se peut faire connaître d'une autre manière, et l'intérieur se fait connaître en partie par les phénomènes qui en naissent. Et pour ce qui est de la demande si un *fœtus monstrueux* est homme ou non, je vois que si on ne peut pas le décider d'abord, cela n'empêche point que l'espèce ne soit bien fixée en elle-même, notre ignorance ne changeant rien dans la nature des choses.

THÉOPHILE. En effet, il est arrivé à des géomètres très-habiles de n'avoir point assez su quelles étaient les figures dont ils connaissaient plusieurs propriétés qui semblaient épuiser le sujet. Par exemple, il y avait des lignes qu'on appelait des *perles*, dont on donna même les quadratures et la mesure de leurs surfaces et des solides faits par leur révolution, avant qu'on sût que ce n'était qu'un composé de certaines paraboloïdes cubiques. Ainsi, en considérant auparavant ces perles comme une espèce particulière, on n'en avait que des connaissances provisionnelles. Si cela peut arriver en géométrie, s'étonnera-t-on qu'il est difficile de déterminer les espèces de la nature corporelle, qui sont incomparablement plus composées ?

§ 22. PHILALÈTHE. Passons au *sixième abus* pour continuer le dénombrement commencé, quoique je voie bien qu'il en faudrait retrancher quelques-uns. Cet abus général, mais peu remarqué, c'est que les hommes, ayant attaché certaines idées à certains mots par un long usage, s'imaginent que cette connexion est manifeste et que tout le monde en convient. D'où vient qu'ils trouvent fort étrange quand on leur demande la signification des mots qu'ils emploient, lors même que cela est absolument nécessaire. Il y a peu de gens qui ne le prissent pour un affront, si on leur demandait ce qu'ils entendent en parlant de la *vie*. Cependant l'idée vague qu'ils en peuvent avoir ne suffit pas lorsqu'il s'agit de savoir si une plante qui est déjà formée dans la semence a vie, ou un poulet qui est dans un œuf qui n'a pas encore été couvé, ou bien un homme en défaillance sans sentiment ni mouvement. Et quoique les hommes ne veuillent pas paraître si peu intelligents ou si importuns que d'avoir besoin de demander l'explication des termes dont on se sert, ni critiques si incommodes pour reprendre sans cesse les autres de l'usage qu'ils font des mots, cependant, lorsqu'il s'agit d'une

recherche exacte, il faut venir à l'explication. Souvent les savants de différents partis, dans les raisonnements qu'ils étalent les uns contre les autres, ne font que parler différents langages et pensent la même chose, quoique peut-être leurs intérêts soient différents.

THÉOPHILE. Je crois m'être expliqué assez sur la *notion de la vie*, qui doit toujours être accompagnée de perception dans l'âme; autrement ce ne sera qu'une apparence, comme la vie que les sauvages de l'Amérique attribuaient aux montres ou horloges, ou qu'attribuaient aux marionnettes ces magistrats qui les crurent animées par des démons, lorsqu'ils voulurent punir comme sorcier celui qui avait donné ce spectacle le premier dans leur ville.

§ 23. PHILALÈTHE. Pour conclure, les mots servent : 1° pour faire entendre nos pensées; 2° pour le faire facilement; et 3° pour donner entrée dans la connaissance des choses. On manque au premier point lorsqu'on n'a point l'idée déterminée et constante des mots, ni reçue ou entendue par les autres. § 23. On manque à la facilité, quand on a des idées fort complexes sans avoir des noms distincts; c'est souvent la faute des langues mêmes, qui n'ont point de noms; souvent aussi c'est celle de l'homme qui ne les sait pas; alors on a besoin de grandes périphrases. § 24. Mais lorsque les idées signifiées par les mots ne s'accordent pas avec ce qui est réel, on manque au troisième point. § 26. 1° Celui qui a les termes sans idées est comme celui qui n'aurait qu'un catalogue de livres. § 27. 2° Celui qui a des idées fort complexes serait comme un homme qui aurait quantité de livres en feuilles détachées sans titres, et ne saurait donner le livre sans en donner les feuilles l'une après l'autre. § 28. 3° Celui qui n'est point constant dans l'usage des signes serait comme un marchand qui vendrait différentes choses sous le même nom. § 29. 4° Celui qui attache des idées particulières aux mots reçus ne saurait éclairer les autres par les lumières qu'il peut avoir. § 30. 5° Celui qui a en tête des idées des substances qui n'ont jamais été ne saurait avancer dans les connaissances réelles. § 33. Le premier parlera vainement de la tarentule ou de la charité. Le second verra des animaux nouveaux sans les pouvoir faire aisément connaître aux autres. Le troisième prendra le corps tantôt pour le solide, et tantôt pour ce qui n'est qu'étendu; et par la frugalité il désignera tantôt la vertu, tantôt le vice voisin. Le quatrième appellera une mule du nom de cheval,

et celui que tout le monde appelle prodigue lui sera généreux ; et le cinquième cherchera dans la Tartarie, sur l'autorité d'Hérodote, une nation composée d'hommes qui n'ont qu'un œil. Je remarque que les quatre premiers défauts sont communs aux noms des substances et des modes, mais que le dernier est propre aux substances.

Théophile. Vos remarques sont fort instructives. J'ajouterai seulement qu'il me semble qu'il y a du chimérique encore dans les idées qu'on a des accidents ou façons d'être, et qu'ainsi le cinquième défaut est encore commun aux substances et aux accidents. Le *berger extravagant* ne l'était pas seulement parce qu'il croyait qu'il y avait des nymphes cachées dans les arbres, mais encore parce qu'il s'attendait toujours à des aventures romanesques.

§ 34. **Philalèthe.** J'avais pensé de conclure ; mais je me souviens du *septième et dernier abus*, qui est celui des termes figurés ou des allusions. Cependant on aura de la peine à le croire abus, parce que ce qu'on appelle esprit et imagination est mieux reçu que la vérité toute sèche. Cela va bien mieux dans les discours où on ne cherche qu'à plaire ; mais dans le fond, excepté l'ordre et la netteté, dans tout l'art de la rhétorique, toutes ces applications artificielles et figurées des mots ne servent qu'à insinuer de fausses idées, émouvoir les passions et séduire le jugement, de sorte que ce ne sont que de pures supercheries. Cependant, c'est à cet art fallacieux qu'on donne le premier rang et les récompenses. C'est que les hommes ne se soucient guère de la vérité, et aiment beaucoup à tromper et être trompés. Cela est si vrai, que je ne doute pas que ce que je viens de dire contre cet art ne soit regardé comme l'effet d'une extrême audace. Car l'éloquence, semblable au beau sexe, a des charmes trop puissants pour qu'on puisse être admis à s'y opposer.

Théophile. Bien loin de blâmer votre zèle pour la vérité, je le trouve juste. Et il serait à souhaiter qu'il pût toucher. Je n'en désespère pas entièrement, parce qu'il semble, monsieur, que vous combattez l'éloquence par ses propres armes, et que vous en avez même une d'une autre espèce, supérieure à cette trompeuse, comme il y avait une Vénus Uranie, mère du divin amour, devant laquelle cette autre Vénus bâtarde, mère d'un amour aveugle, n'osait paraître avec son enfant aux yeux bandés. Mais cela même prouve que votre thèse a besoin de quelque modération, et que

certains ornements de l'éloquence sont comme les vases des Égyptiens, dont on se pouvait servir au culte du vrai Dieu. Il en est comme de la peinture et de la musique, dont on abuse et dont l'une représente souvent des imaginations grotesques et même nuisibles, et l'autre amollit le cœur; et toutes deux amusent vainement; mais elles peuvent être employées utilement, l'une pour rendre la vérité claire, l'autre pour la rendre touchante; et ce dernier effet doit être aussi celui de la poésie, qui tient de la rhétorique et de la musique.

CHAPITRE XI.

Des remèdes qu'on peut apporter aux imperfections et aux abus dont on vient de parler.

§ 1. PHILALÈTHE. Ce n'est pas le lieu ici de s'enfoncer dans cette discussion de l'usage d'une vraie éloquence, et encore moins de répondre à votre compliment obligeant, puisque nous devons penser à finir cette matière des *mots* en cherchant les remèdes aux imperfections que nous y avons remarquées. Il serait ridicule de tenter la réforme des langues et de vouloir obliger les hommes à ne parler qu'à mesure qu'ils ont de la connaissance. § 3. Mais ce n'est pas trop de prétendre que les philosophes parlent exactement, lorsqu'il s'agit d'une sérieuse recherche de la vérité; sans cela tout sera plein d'erreurs, d'opiniâtretés et de disputes vaines. § 8. Le *premier remède* est de ne se servir d'aucun mot sans y attacher une idée, au lieu qu'on emploie souvent des mots, comme *instinct*, *sympathie*, *antipathie*, sans y attacher aucun sens.

THÉOPHILE. La règle est bonne; mais je ne sais si les exemples sont convenables. Il semble que tout le monde entend par l'*instinct* une inclination d'un animal à ce qui lui est convenable, sans qu'il en conçoive pour cela la raison; et les hommes mêmes devraient moins négliger ces instincts, qui se découvrent encore en eux, quoique leur manière de vivre artificielle les ait presque effacés dans la plupart. Le médecin de soi-même l'a bien remarqué. La *sympathie* ou *antipathie* signifie ce qui, dans les corps destitués de sentiment, répond à l'instinct de s'unir ou de se séparer qui se trouve dans les animaux. Et quoiqu'on n'ait point l'intelligence de la cause de ces inclinations ou tendances, qui serait à souhaiter,

on en a pourtant une notion suffisante pour en discourir intelligiblement.

§ 6. PHILALÈTHE. Le *second remède* est que les idées, les noms des modes, soient au moins déterminées, et (§ 10) que les idées des noms des substances soient de plus conformes à ce qui existe. Si quelqu'un dit que la *justice* est une conduite conforme à la loi à l'égard du bien d'autrui, cette idée n'est pas assez déterminée, quand on n'a aucune idée distincte de ce qu'on appelle *loi*.

THÉOPHILE. On pourrait dire ici que la *loi* est un précepte de la sagesse ou de la science de la félicité.

§ 11. PHILALÈTHE. Le *troisième remède* est d'employer des termes conformément à l'usage reçu, autant qu'il est possible. § 12. Le *quatrième* est de déclarer en quel sens on.prend les mots, soit qu'on en fasse de nouveaux ou qu'on emploie les vieux dans un nouveau sens, soit qu'on trouve que l'usage n'en ait pas assez fixé la signification. § 13. Mais il y a de la différence. § 14. Les mots des idées simples qui ne sauraient être définies sont expliqués par des mots synonymes quand ils sont plus connus, ou en montrant la chose. C'est par ces moyens qu'on peut faire comprendre à un paysan ce que c'est que la couleur feuille-morte, en lui disant que c'est celle des feuilles sèches qui tombent en automne. § 15. Les noms des modes composés doivent être expliqués par la définition, car cela se peut. § 16. C'est par là que la morale est susceptible de démonstration. On y prendra l'homme pour un être incorporel et raisonnable, sans se mettre en peine de la figure externe. § 17. Car c'est par le moyen des définitions que les matières de morale peuvent être traitées clairement. On aura plus tôt fait de définir la justice suivant l'idée qu'on a dans l'esprit, que d'en chercher un modèle hors de nous, comme Aristide, et de la former là-dessus. § 18. Et comme la plupart des modes composés n'existent nulle part ensemble, on ne les peut fixer qu'en les définissant par l'énumération de ce qui est dispensé. § 19. Dans les substances, il y a ordinairement quelques *qualités directrices* ou *caractéristiques*, que nous considérons comme l'idée la plus distinctive de l'espèce, auxquelles nous supposons que les autres idées, qui forment l'idée complexe de l'espèce, sont attachées. C'est la figure dans les végétaux et animaux, et la couleur dans les corps inanimés, et dans

quelques-uns c'est la couleur ou la figure ensemble. C'est pourquoi, § 20, la définition de l'homme donnée par Platon est plus caractéristique que celle d'Aristote; ou bien on ne devrait point faire mourir les productions monstrueuses. § 21. Et souvent la vue sert autant qu'un autre examen; car des personnes accoutumées à examiner l'or distinguent souvent à la vue le véritable or d'avec le faux, le pur d'avec celui qui est falsifié.

THÉOPHILE. Tout revient sans doute aux définitions qui peuvent aller jusqu'aux idées primitives. Un même sujet peut avoir plusieurs définitions; mais pour savoir qu'elles conviennent au même, il faut l'apprendre par la raison, en démontrant une définition par l'autre, ou par l'expérience, en éprouvant qu'elles vont constamment ensemble. Pour ce qui est de la morale, une partie en est toute fondée en raison; mais il y en a une autre qui dépend des expériences et se rapporte aux tempéraments. Pour connaître les substances, la figure et la couleur, c'est-à-dire le visible, nous donnent les premières idées, parce que c'est par là qu'on connait les choses de loin; mais elles sont ordinairement trop provisionnelles, et dans les choses qui nous importent on tâche de connaître la substance de plus près. Je m'étonne, au reste, que vous reveniez encore à la définition de l'homme, attribuée à Platon, depuis que vous venez de dire vous-même (§ 16) qu'en morale on doit prendre l'homme pour un être incorporel et raisonnable, sans se mettre en peine de la figure externe. Au reste, il est vrai qu'une grande pratique fait beaucoup pour discerner à la vue ce qu'un autre peut savoir à peine par des essais difficiles. Et des médecins d'une grande expérience, qui ont la vue et la mémoire fort bonnes, connaissent souvent, au premier aspect du malade, ce qu'un autre lui arrachera à peine à force d'interroger et de tâter le pouls. Mais il est bon de joindre ensemble tous les indices qu'on peut avoir.

§ 22. PHILALÈTHE. J'avoue que celui à qui un bon essayeur fera connaître toutes les qualités de l'or en aura une meilleure connaissance que la vue ne saurait donner. Mais si nous pouvions en apprendre la constitution intérieure, la signification du mot *or* serait aussi aisément déterminée que celle du triangle.

THÉOPHILE. Elle serait tout aussi déterminée et il n'y aurait plus rien de *provisionnel;* mais elle ne serait pas si aisément déterminée.

Car je crois qu'il faudrait une distinction un peu prolixe pour expliquer la contexture de l'or, comme il y a même en géométrie des figures dont la définition est longue.

§ 23. **Philalèthe.** Les esprits séparés des corps ont sans doute des connaissances plus parfaites que nous, quoique nous n'ayons aucune notion de la manière dont ils les peuvent acquérir. Cependant ils pourront avoir des idées aussi claires de la constitution radicale des corps que celle que nous avons d'un triangle.

Théophile. Je vous ai déjà marqué, monsieur, que j'ai des raisons pour juger qu'il n'y a point d'esprits créés entièrement séparés des corps; cependant il y en a sans doute dont les organes et l'entendement sont incomparablement plus parfaits que les nôtres, et qui nous passent en toutes sortes de conceptions autant et plus que M. Frenicle ou ce garçon suédois dont je vous ai parlé passent le commun des hommes dans le calcul des nombres fait par imagination.

§ 24. **Philalèthe.** Nous avons déjà remarqué que les définitions des substances qui peuvent servir à expliquer les noms sont imparfaites par rapport à la connaissance des choses, car ordinairement nous mettons le nom à la place de la chose dont le nom dit plus que les définitions; ainsi, pour bien définir les substances, il faut étudier l'histoire naturelle.

Théophile. Vous voyez donc, monsieur, que le nom de l'or, par exemple, signifie non pas seulement ce que celui qui le prononce en connaît; par exemple, un jaune très-pesant; mais encore ce qu'il ne connaît pas, qu'un autre en peut connaître; c'est-à-dire un corps doué d'une constitution interne dont découlent la couleur et la pesanteur, et dont naissent encore d'autres propriétés qu'il avoue être mieux connues des experts.

§ 25. **Philalèthe.** Il serait maintenant à souhaiter que ceux qui sont exercés dans les recherches physiques voulussent proposer les idées simples, dans lesquelles ils observent que les individus de chaque espèce conviennent constamment. Mais pour composer un dictionnaire de cette espèce qui contînt, pour ainsi dire, l'histoire naturelle, il faudrait trop de personnes, trop de temps, trop de peine et trop de sagacité pour qu'on puisse jamais espérer un tel ouvrage. Il serait bon cependant d'accompagner les mots de petites tailles-douces à l'égard des choses qu'on connaît par leur figure

extérieure. Un tel dictionnaire servirait beaucoup à la postérité et épargnerait bien de la peine aux critiques futurs. De petites figures comme l'*ache* (*apium*), d'un *bouquetin* (*ibex*, espèce de bouc sauvage), vaudraient mieux que de longues descriptions de cette plante ou de cet animal. Et pour connaître ce que les Latins appelaient *strigiles* et *sistrum*, *tunica* et *pallium*, des figures à la marge vaudraient incomparablement mieux que les prétendus synonymes étrille, cymbale, robe, veste, manteau, qui ne les font guère connaître. Au reste, je ne m'arrêterai pas sur le septième remède des abus des mots, qui est d'employer constamment le même terme dans le même sens, ou d'avertir quand on le change ; car nous en avons assez parlé.

THÉOPHILE. Le R. P. Grimaldi, président du tribunal des mathématiques à Pékin, m'a dit que les Chinois ont des dictionnaires accompagnés de figures. Il y a un petit nomenclateur imprimé à Nuremberg où il y a de telles figures à chaque mot qui sont assez bonnes. Un tel *dictionnaire universel* figuré serait à souhaiter, et ne serait pas fort difficile à faire. Quant à la *description* des espèces, c'est justement l'histoire naturelle, et on y travaille peu à peu. Sans les guerres qui ont troublé l'Europe depuis les premières fondations des sociétés ou académies royales, on serait allé loin et on serait déjà en état de profiter de nos travaux ; mais les grands pour la plupart n'en connaissent pas l'importance, ni de quels biens ils se privent en négligeant l'avancement des connaissances solides : outre qu'ils sont ordinairement trop dérangés par les soins de la guerre pour peser les choses qui ne les frappent point d'abord.

LIVRE QUATRIÈME.

DE LA CONNAISSANCE.

CHAPITRE PREMIER.

De la connaissance en général.

§ 1. **Philalèthe.** Jusqu'ici nous avons parlé des idées et des mots qui les représentent. Venons maintenant aux connaissances que les idées fournissent, car elles ne roulent que sur nos idées. § 2. Et la *connaissance* n'est autre chose que la perception de la liaison et convenance ou de l'opposition et disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées. Soit qu'on imagine, conjecture ou croie, c'est toujours cela. Nous nous apercevons, par exemple, par ce moyen, que le blanc n'est pas le noir, et que les angles d'un triangle et leur égalité avec deux angles droits ont une liaison nécessaire.

Théophile. La connaissance se prend encore plus généralement, en sorte qu'elle se trouve aussi dans les idées ou termes avant qu'on vienne aux propositions ou vérités. Et l'on peut dire que celui qui aura vu attentivement plus de portraits de plantes et d'animaux, plus de figures de machines, plus de descriptions ou représentations de maisons ou de forteresses, qui aura lu plus de romans ingénieux, entendu plus de narrations curieuses, celui-là, dis-je, aura plus de connaissance qu'un autre, quand il n'y aurait pas un mot de vérité en tout ce qu'on lui a dépeint ou raconté; car l'usage qu'il a de se représenter dans l'esprit beaucoup de conceptions ou idées expresses et actuelles le rend plus propre à concevoir ce qu'on lui propose, et il est sûr qu'il sera plus instruit et plus capable qu'un autre qui n'a rien vu, ni lu, ni entendu, pourvu que dans ces histoires et représentations il ne prenne point pour vrai ce qui n'est point et que ces impressions ne l'empêchent point d'ailleurs de discerner le réel de l'imaginaire ou l'existant du pos-

sible. C'est pourquoi certains logiciens du siècle de la réformation qui tenaient quelque chose du parti des ramistes n'avaient point de tort de dire que les *topiques* ou les lieux d'invention (*argumenta*, comme ils les appellent) servent tant à l'explication ou description bien circonstanciée d'un *thème incomplexe*, c'est-à-dire d'une chose ou idée, qu'à la preuve d'un *thème complexe*, c'est-à-dire d'une thèse, proposition ou vérité. Et même une thèse peut être expliquée, pour en bien faire connaître le sens et la force, sans qu'il s'agisse de sa vérité ou preuve, comme l'on voit dans les sermons ou homélies qui expliquent certains passages de la sainte Écriture, ou dans les répétitions ou lectures sur quelques textes du droit civil ou canonique dont la vérité est présupposée. On peut même dire qu'il y a des thèmes qui sont moyens entre une idée et une proposition. Ce sont les *questions*, dont il y en a qui demandent seulement l'*oui* et *non*; et ce sont les plus proches des propositions. Mais il y en a aussi qui demandent le *comment* et les circonstances, etc., où il y a plus à suppléer pour en faire des propositions. Il est vrai qu'on peut dire que dans les descriptions (même des choses purement idéales) il y a une affirmation tacite de la possibilité. Mais il est vrai aussi que de même qu'on peut entreprendre l'explication et la preuve d'une fausseté, ce qui sert quelquefois à la mieux réfuter, l'art des descriptions peut tomber encore sur l'impossible. Il en est comme de ce qui se trouve dans les fictions du comte de Scandiano, suivi par l'Arioste, et dans l'Amadis des Gaules ou autres vieux romans, dans les contes des fées, qui étaient redevenus à la mode il y a quelques années, dans les véritables histoires de Lucien et dans les voyages de Cyrano de Bergerac, pour ne rien dire des grotesques des peintres. Aussi sait-on que chez les rhétoriciens les fables sont du nombre des *progymnasmata* ou exercitations préliminaires. Mais prenant la *connaissance* dans un sens plus étroit, c'est-à-dire pour la connaissance de la vérité, comme vous faites ici, monsieur, je dis qu'il est bien vrai que la vérité est toujours fondée dans la convenance ou disconvenance des idées, mais il n'est point vrai généralement que notre connaissance de la vérité est une perception de cette convenance ou disconvenance. Car lorsque nous ne savons la vérité qu'empiriquement pour l'avoir expérimentée, sans savoir la connexion des choses et la raison

qu'il y a dans ce que nous avons expérimenté, nous n'avons point de perception de cette convenance ou disconvenance, si ce n'est qu'on entende que nous la sentons confusément sans nous en apercevoir. Mais vos exemples marquent, ce semble, que vous demandez toujours une connaissance où l'on s'aperçoit de la connexion ou de l'opposition, et c'est ce qu'on ne peut point vous accorder. De plus, on peut traiter un thème complexe non-seulement en cherchant les preuves de la vérité, mais encore en l'expliquant et l'éclaircissant autrement, selon les lieux topiques, comme je l'ai déjà observé. Enfin j'ai encore une remarque à faire sur votre définition; c'est qu'elle paraît seulement accommodée aux vérités catégoriques, où il y a deux idées, le sujet et le prédicat; mais il y a encore une connaissance des vérités hypothétiques ou qui s'y peuvent réduire (comme les disjonctives et autres), où il y a de la liaison entre la proposition antécédente et la proposition conséquente; ainsi il peut y entrer plus de deux idées.

§ 3. PHILALÈTHE. Bornons-nous ici à la connaissance de la vérité et appliquons encore à la liaison des propositions ce qui sera dit de la liaison des idées, pour y comprendre les catégoriques et les hypothétiques tout ensemble. Or je crois qu'on peut réduire cette convenance ou disconvenance à quatre espèces, qui sont : 1° *Identité* ou *diversité;* 2° *Relation;* 3° *Coexistence* ou *connexion nécessaire;* 4° *Existence réelle*. § 4. Car l'esprit s'aperçoit immédiatement qu'une idée n'est pas l'autre, que le blanc n'est pas le noir. § 5. Puis il s'aperçoit de leur rapport en les comparant ensemble, par exemple que deux triangles dont les bases sont égales et qui se trouvent entre deux parallèles sont égaux. § 6. Après cela il y a *coexistence* (ou plutôt connexion) comme la fixité accompagne toujours les autres idées de l'or. § 7. Enfin il y a existence réelle hors de l'esprit, comme lorsqu'on dit : Dieu est.

THÉOPHILE. Je crois qu'on peut dire que la liaison n'est autre chose que le *rapport* ou la relation, prise généralement. Et j'ai fait remarquer ci-dessus que tout rapport est ou de *comparaison* ou de *concours*. Celui de *comparaison* donne la diversité et l'identité, ou en tout, ou en quelque chose; ce qui fait le même ou le divers, le semblable ou dissemblable. Le *concours* contient ce que vous appelez coexistence, c'est-à-dire connexion d'existence. Mais lorsqu'on dit qu'une chose existe, ou qu'elle a l'existence

réelle, cette existence même est le prédicat, c'est-à-dire elle a une notion liée avec l'idée dont il s'agit, et il y a connexion entre ces deux notions. On peut aussi concevoir l'*existence* de l'objet d'une idée, comme le concours de cet objet avec moi. Ainsi je crois qu'on peut dire qu'il n'y a que comparaison ou concours, mais que la comparaison qui marque l'identité ou diversité, et le concours de la chose avec moi, sont les rapports qui méritent d'être distingués parmi les autres. On pourrait faire peut-être des recherches plus exactes et plus profondes; mais je me contente ici de faire des remarques.

§ 8. PHILALÈTHE. Il y a une *connaissance actuelle* qui est la perception présente du rapport des idées, et il y en a une *habituelle*, lorsque l'esprit s'est aperçu si évidemment de la convenance ou disconvenance des idées, et l'a placée de telle manière dans sa mémoire, que toutes les fois qu'il vient à réfléchir sur la proposition, il est assuré d'abord de la vérité qu'elle contient, sans douter le moins du monde. Car, n'étant capables de penser clairement et distinctement qu'à une seule chose à la fois, si les hommes ne connaissaient que l'objet actuel de leurs pensées, ils seraient tous fort ignorants, et celui qui connaîtrait le plus ne connaîtrait qu'une seule vérité.

THÉOPHILE. Il est vrai que notre science, même la plus démonstrative, se devant acquérir fort souvent par une longue chaîne de conséquences, doit envelopper le souvenir d'une démonstration passée, qu'on n'envisage plus distinctement quand la conclusion est faite; autrement ce serait répéter toujours cette démonstration. Et même, pendant qu'elle dure, on ne la saurait comprendre tout entière à la fois; car toutes ses parties ne sauraient être en même temps présentes à l'esprit; ainsi, se remettant toujours devant les yeux la partie qui précède, on n'avancerait jamais jusqu'à la dernière qui achève la conclusion. Ce qui fait aussi que sans l'écriture il serait difficile de bien établir les sciences, la mémoire n'étant pas assez sûre. Mais ayant mis par écrit une longue démonstration, comme sont par exemple celles d'Apollonius, et ayant repassé par toutes ses parties, comme si l'on examinait une chaîne anneau par anneau, les hommes se peuvent assurer de leurs raisonnements; à quoi servent encore les épreuves, et le succès enfin justifie tout. Cependant on voit par là que, toute croyance consis-

tant dans la mémoire de la vue passée des preuves ou raisons, il n'est pas en notre pouvoir, ni en notre franc arbitre, de croire ou de ne croire pas, puisque la mémoire n'est pas une chose qui dépende de notre volonté.

§ 9. **Philalèthe.** Il est vrai que notre connaissance habituelle est de deux sortes ou degrés. Quelquefois les vérités mises comme en réserve dans la mémoire ne se présentent pas plutôt à l'esprit, qu'il voit le rapport qui est entre les idées qui y entrent; mais quelquefois l'esprit se contente de se souvenir de la conviction, sans en retenir les preuves, et même souvent sans pouvoir se les remettre quand il voudrait. On pourrait s'imaginer que c'est plutôt croire sa mémoire que de connaître réellement la vérité en question; et il m'a paru autrefois que c'est un milieu entre l'opinion et la connaissance, et que c'est une assurance qui surpasse la simple croyance fondée sur le témoignage d'autrui. Cependant je trouve, après y avoir bien pensé, que cette connaissance renferme une parfaite certitude. Je me souviens, c'est-à-dire je connais (le souvenir n'étant que le renouvellement d'une chose passée) que j'ai été une fois assuré de la vérité de cette proposition, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Or l'immutabilité des mêmes rapports entre les mêmes choses immuables est présentement l'*idée médiate* qui me fait voir que s'ils y ont été une fois égaux, ils le seront encore. C'est sur ce fondement que dans les mathématiques des *démonstrations particulières* fournissent des connaissances générales; autrement, la connaissance d'un géomètre ne s'étendrait pas au delà de cette figure particulière qu'il s'était tracée en démontrant.

Théophile. L'*idée médiate* dont vous parlez, monsieur, suppose la fidélité de notre souvenir; mais il arrive quelquefois que notre souvenir nous trompe et que nous n'ayons point fait toutes les diligences nécessaires, quoique nous le croyions maintenant. Cela se voit clairement dans les révisions des comptes. Il y a quelquefois des reviseurs en titre d'office, comme auprès de nos mines du Harz, et, pour rendre les receveurs des mines particulières plus attentifs, on a mis une taxe d'amende pécuniaire sur chaque erreur de calcul, et néanmoins il s'en trouve malgré qu'on en ait. Cependant, plus on y apporte de soin, plus on se peut fier aux raisonnements passés. J'ai projeté une manière d'écrire les comptes, en

sorte que celui qui ramasse les sommes des colonnes laisse sur le papier les traces des progrès de son raisonnement, de telle manière qu'il ne fait point de pas inutilement. Il le peut toujours revoir, et corriger les dernières fautes, sans qu'elles influent sur les premières; la révision aussi qu'un autre en veut faire ne coûte presque point de peine de cette manière, parce qu'il peut examiner les mêmes traces à vue d'œil : outre les moyens de vérifier encore les comptes de chaque article par une sorte de preuve très-commode, sans que ces observations augmentent considérablement le travail du compte. Et tout cela fait bien comprendre que les hommes peuvent avoir des démonstrations rigoureuses sur le papier, et en ont sans doute une infinité. Mais, sans se souvenir d'avoir usé d'une parfaite rigueur, on ne saurait avoir cette certitude dans l'esprit. Et cette rigueur consiste dans un règlement dont l'observation sur chaque partie soit une assurance à l'égard du tout; comme dans l'examen de la chaîne par anneaux, où visitant chacun pour voir s'il est ferme, et prenant des mesures avec la main, pour n'en sauter aucun, on est assuré de la bonté de la chaîne. Et par ce moyen on a toute la certitude dont les choses humaines sont capables. Mais je ne demeure point d'accord qu'en mathématique les *démonstrations particulières* sur la figure qu'on trace fournissent cette certitude générale comme vous semblez le prendre; car il faut savoir que ce ne sont pas les figures qui donnent la preuve chez les géomètres, quoique le *style ecthétique* le fasse croire. La force de la démonstration est indépendante de la figure tracée, qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention; ce sont les propositions universelles, c'est-à-dire les définitions, les axiomes et les théorèmes déjà démontrés qui font le raisonnement, et le soutiendraient quand la figure n'y serait pas. C'est pourquoi un savant géomètre, comme *Scheubelius*, a donné les figures d'Euclide sans leurs lettres, qui les puissent lier avec la démonstration qu'il y joint; et un autre, comme *Herlinus*, a réduit les mêmes démonstrations en syllogismes et prosyllogismes.

CHAPITRE II.

Des degrés de notre connaissance.

§ 1. PHILALÈTHE. La *connaissance* est donc *intuitive* lorsque l'esprit aperçoit la convenance de deux idées immédiatement par elles-mêmes sans l'intervention d'aucune autre. En ce cas, l'esprit ne prend aucune peine pour prouver ou examiner la vérité. C'est comme l'œil voit la lumière, que l'esprit voit que le blanc n'est pas le noir, qu'un cercle n'est pas un triangle, que trois est deux et un. Cette connaissance est la plus claire et la plus certaine dont la faiblesse humaine soit capable; elle agit d'une manière irrésistible sans permettre à l'esprit d'hésiter. C'est connaître que l'idée est dans l'esprit telle qu'on l'aperçoit. Quiconque demande une plus grande certitude ne sait pas ce qu'il demande.

THÉOPHILE. Les vérités *primitives*, qu'on sait par *intuition*, sont de deux sortes comme les *dérivatives*. Elles sont du nombre des vérités de *raison*, ou des vérités de *fait*. Les vérités de raison sont nécessaires, et celles de fait sont contingentes. Les vérités primitives de raison sont celles que j'appelle d'un nom général *identiques*, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou négatives; les *affirmatives* sont comme les suivantes : *Chaque chose est ce qu'elle est*. Et dans autant d'exemples qu'on voudra A est A, B est B. *Je serai ce que je serai*. *J'ai écrit ce que j'ai écrit*. Et *rien* en vers comme en prose, *c'est être rien* ou peu de chose. Le *rectangle équilatéral*, *cette figure est un rectangle*. Les copulatives, les disjonctives et autres propositions sont encore susceptibles de cet identicisme, et je compte même parmi les affirmatives : *Non-A est non-A*. Et cette hypothétique : *Si A est non-B, il s'ensuit que A est non-B*. Item, *si non-A est B C, il s'ensuit que non-A est B C. Si une figure qui n'a point d'angle obtus peut être un triangle régulier, une figure qui n'a point d'angle obtus peut être régulière*. Je viens maintenant aux identiques *négatives* qui sont ou du *principe de contradiction*, ou des *disparates*. Le principe de contradiction est, en général, *une proposition est ou vraie ou fausse*, ce qui renferme deux énonciations vraies : l'une,

que *le vrai et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition*, ou qu'*une proposition ne saurait être vraie et fausse à la fois*; l'autre, que l'opposé ou la négation du vrai et du faux ne sont pas compatibles, ou qu'il n'y a point de milieu entre le vrai et le faux, ou bien *il ne se peut pas qu'une proposition soit ni vraie ni fausse.* Or, tout cela est encore vrai dans toutes les propositions imaginables en particulier : comme *ce qui est A ne saurait être non-A.* Item, *il est vrai que quelque homme se trouve qui ne soit pas un animal.* On peut varier ces énonciations de bien des façons, et les appliquer aux copulatives, disjonctives et autres. Quant aux *disparates*, ce sont ces propositions qui disent que l'objet d'une idée n'est pas l'objet d'une autre idée : comme que *la chaleur n'est pas le même que la couleur;* item, l'*homme et animal n'est pas la même chose*, quoique tout homme soit animal. Tout cela se peut assurer indépendamment de toute preuve, ou de la réduction à l'opposition ou au principe de contradiction, lorsque ces idées sont assez entendues pour n'avoir point besoin ici d'analyse; autrement on est sujet à se méprendre : car, disant *le triangle et le trilatère n'est le même*, on se tromperait, puisqu'en le bien considérant on trouve que les trois côtés et les trois angles vont toujours ensemble. En disant : *le rectangle quadrilatère et le rectangle n'est pas le même*, on se tromperait encore ; car il se trouve que la seule figure à quatre côtés peut avoir tous les angles droits. Cependant on peut toujours dire dans l'abstrait que *le triangle n'est pas le trilatère*, ou que les *raisons formelles* du triangle et du trilatère ne sont pas les mêmes, comme parlent les philosophes. Ce sont de différents rapports d'une même chose. Quelqu'un, après avoir entendu avec patience ce que nous venons de dire jusqu'ici, la perdra enfin, et dira que nous nous amusons à des énonciations frivoles, et que toutes les vérités identiques ne servent de rien. Mais on fera ce jugement faute d'avoir assez médité sur ces matières. Les conséquences de logique (par exemple) se démontrent par les principes identiques ; et les géomètres ont besoin du principe de contradiction dans leurs démonstrations qui réduisent à l'impossible. Contentons-nous ici de faire voir l'usage des identiques dans les démonstrations des conséquences du raisonnement. Je dis donc que le seul principe de contradiction suffit pour démontrer la seconde et la troisième figure des syllogismes par la pre-

mière. Par exemple on peut conclure dans la première figure, en *barbara* :

Tout B est C
Tout A est B
Donc tout A est C.

Supposons que la conclusion soit fausse (ou qu'il soit vrai que quelque A n'est point C), donc l'une ou l'autre des prémisses sera fausse aussi. Supposons que la seconde est véritable, il faudra que la première soit fausse, qui prétend que tout B est C. Donc sa contradictoire sera vraie, c'est-à-dire quelque B ne sera point C. Et ce sera la conclusion d'un argument nouveau, tiré de la fausseté de la conclusion et de la vérité de l'une des prémisses du précédent. Voici cet argument nouveau :

Quelque A n'est point C.

Ce qui est opposé à la conclusion précédente supposée fausse.

Tout A est B.

C'est la prémisse précédente supposée vraie.

Donc quelque B n'est point C.

C'est la conclusion présente vraie, opposée à la prémisse précédente fausse.

Cet argument est dans le mode *disamis* de la troisième figure, qui se démontre ainsi manifestement et d'un coup d'œil du mode *barbara* de la première figure, sans employer que le principe de contradiction. Et j'ai remarqué dans ma jeunesse, lorsque j'épluchais ces choses, que tous les modes de la seconde et de la troisième figure se peuvent tirer de la première par cette seule méthode, en supposant que le mode de la première est bon, et par conséquent que la conclusion étant fausse, ou sa contradictoire étant prise pour vraie, et une des prémisses étant prise pour vraie aussi, il faut que la contradictoire de l'autre prémisse soit vraie. Il est vrai que dans les écoles logiques on aime mieux se servir des conversions pour tirer les *figures moins principales* de la première, qui est la *principale*, parce que cela paraît plus commode pour les écoliers. Mais pour ceux qui cherchent les raisons démonstratives, où il faut employer le moins de suppositions qu'on peut, on ne démontrera pas par la supposition de la conver-

sion ce qui se peut démontrer par le seul principe primitif, qui est celui de la contradiction et qui ne suppose rien. J'ai même fait cette observation, qui paraît remarquable, c'est que les seules *figures moins principales*, qu'on appelle *directes*, savoir la seconde et la troisième, se peuvent démontrer par le principe de contradiction tout seul; mais la *figure moins principale indirecte*, qui est la *quatrième*, et dont les Arabes attribuent l'invention à *Galène*, quoique nous n'en trouvions rien dans les ouvrages qui nous restent de lui, ni dans les autres auteurs grecs, la quatrième, dis-je, a ce désavantage qu'elle ne saurait être tirée de la première ou principale par cette méthode seule, et qu'il faut encore employer une autre supposition, savoir les conversions; de sorte qu'elle est plus éloignée d'un degré que la seconde et la troisième, qui sont de niveau et également éloignées de la première, au lieu que la quatrième a besoin encore de la seconde et de la troisième pour être démontrée. Car il se trouve fort à propos que les conversions mêmes dont elle a besoin se démontrent par la figure seconde ou troisième, démontrables indépendamment des conversions, comme je viens de faire voir. C'est Pierre de La Ramée qui fit déjà cette remarque de la démonstrabilité de la conversion par ces figures; et (si je ne me trompe) il objecta le cercle aux logiciens, qui se servent de la conversion pour démontrer ces figures, quoique ce ne fût pas tant le cercle qu'il leur fallait objecter (car ils ne se servaient point de ces figures à leur tour pour justifier les conversions) que l'*hysteron proteron* ou le *rebours;* parce que les conversions méritaient plutôt d'être démontrées par ces figures, que ces figures par les conversions. Mais comme cette démonstration des conversions fait encore voir l'usage des *identiques affirmatives*, que plusieurs prennent pour frivoles tout à fait, il sera d'autant plus à propos de la mettre ici. Je ne veux parler que des conversions sans contraposition, qui me suffisent ici, et qui sont simples ou par accident, comme on les appelle. Les conversions simples sont de deux sortes; celle de l'universelle négative, comme: *nul carré n'est obtusangle*, donc *nul obtusangle n'est carré;* et celle de la particulière affirmative, comme: *quelque triangle est obtusangle*, donc *quelque obtusangle est un triangle*. Mais la *conversion par accident*, comme on l'appelle, regarde l'universelle affirmative, comme : *tout carré est rectangle*, donc *quelque rectangle est*

carré. On entend toujours ici par *rectangle* une figure dont tous les angles sont droits, et par le *carré* on entend un quadrilatère régulier. Maintenant il s'agit de démontrer ces trois sortes de conversions, qui sont :

1. Nul A est B; donc nul B est A.
2. Quelque A est B; donc quelque B est A.
3. Tout A est B; donc quelque B est A.

Démonstration de la première conversion en *cesare*, qui est de la seconde figure.

Nul A est B
Tout B est B
Donc nul B est A.

Démonstration de la seconde conversion en *datisi*, qui est de la troisième figure.

Tout A est A
Quelque A est B
Donc quelque B est A.

Démonstration de la troisième conversion en *darapti*, qui est de la troisième figure.

Tout A est A
Tout A est B
Donc quelque B est A.

Ce qui fait voir que les propositions identiques les plus pures et qui paraissent les plus inutiles sont d'un usage considérable dans l'abstrait et général; et cela nous peut apprendre qu'on ne doit mépriser aucune vérité. Pour ce qui est de cette proposition, que *trois est autant que deux et un*, que vous alléguez encore, monsieur, comme un exemple des connaissances intuitives, je vous dirai que ce n'est que la définition du terme *trois*, car les définitions les plus simples des nombres se forment de cette façon: *deux* est *un* et *un*, *quatre* est *trois* et *un*, et ainsi de suite. Il est vrai qu'il y a là-dedans une énonciation cachée, que j'ai déjà remarquée, savoir que ces idées sont possibles; et cela se connaît ici *intuitivement*, de sorte qu'on peut dire qu'une connaissance intuitive est comprise dans les définitions lorsque leur possibilité paraît d'abord.

Et de cette manière toutes les définitions *adéquates* contiennent des vérités primitives de raison, et par conséquent des connaissances intuitives. Enfin, on peut dire en général que toutes les vérités primitives de raison sont immédiates d'une *immédiation d'idées*.

Pour ce qui est des *vérités primitives de fait*, ce sont les expériences immédiates internes d'une *immédiation de sentiment*. Et c'est ici où a lieu la première vérité des cartésiens ou de saint Augustin : *Je pense*, *donc je suis*, c'est-à-dire *je suis une chose qui pense*. Mais il faut savoir que de même que les identiques sont générales ou particulières, et que les unes sont aussi claires que les autres (puisqu'il est aussi clair de dire que A est A, que de dire qu'*une chose est ce qu'elle est*), il en est encore ainsi des premières vérités de fait. Car non-seulement il m'est clair immédiatement que *je pense*, mais il m'est tout aussi clair que *j'ai des pensées différentes*, que tantôt *je pense à A*, et que tantôt *je pense à B*, etc. Ainsi le principe cartésien est bon, mais il n'est pas le seul de son espèce. On voit par là que toutes les *vérités primitives* de raison ou de fait ont cela de commun, qu'on ne saurait les prouver par quelque chose de plus certain.

§ 2. PHILALÈTHE. Je suis bien aise, monsieur, que vous poussiez plus loin ce que je n'avais fait que toucher sur les connaissances *intuitives*. Or la *connaissance démonstrative* n'est qu'un enchaînement des connaissances intuitives dans toutes les connexions des idées médiates. Car souvent l'esprit ne peut joindre, comparer ou appliquer immédiatement les idées l'une à l'autre, ce qui l'oblige de se servir d'autres idées moyennes (une ou plusieurs) pour découvrir la convenance ou disconvenance qu'on cherche; et c'est ce qu'on appelle *raisonner :* comme, en démontrant que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, on trouve quelques autres angles qu'on voit égaux, tant aux trois angles du triangle qu'à deux droits. § 3. Ces idées qu'on fait intervenir se nomment *preuves;* et la disposition de l'esprit à les trouver, c'est la *sagacité*. § 4. Et même quand elles sont trouvées, ce n'est pas sans peine et sans attention, ni par une seule vue passagère, qu'on peut acquérir cette connaissance; car il se faut engager dans une progression d'idées faite peu à peu et par degrés. § 5. Et il y a du doute avant la démonstration. § 6. Elle est moins claire que l'intuitive, comme

l'image réfléchie par plusieurs miroirs de l'un à l'autre s'affaiblit de plus en plus à chaque réflexion, et n'est plus d'abord si reconnaissable, surtout à des yeux faibles. Il en est de même d'une connaissance produite par une longue suite de preuves. § 7. Et quoique chaque pas que la raison fait en démontrant soit une connaissance intuitive ou de simple vue, néanmoins, comme dans cette longue suite de preuves la mémoire ne conserve pas si exactement cette liaison d'idées, les hommes prennent souvent des faussetés pour des démonstrations.

Théophile. Outre la *sagacité* naturelle ou acquise par l'exercice, il y a un art de trouver les idées moyennes (le *medium*), et cet art est l'*analyse*. Or il est bon de considérer ici qu'il s'agit tantôt de trouver la vérité ou la fausseté d'une proposition donnée, ce qui n'est autre chose que de répondre à la question *An?* c'est-à-dire si cela est ou n'est pas? Tantôt il s'agit de répondre à une question plus difficile (*cæteris paribus*) : où l'on demande, par exemple, *par qui*, et *comment?* et où il y a plus à suppléer. Et ce sont seulement ces questions, qui laissent une partie de la proposition en blanc, que les mathématiciens appellent *problèmes :* comme, lorsqu'on demande de trouver un miroir qui ramasse tous les rayons du soleil en un point, c'est-à-dire, on en demande la figure ou comment il est fait. Quant aux premières questions, où il s'agit seulement du vrai et du faux et où il n'y a rien à suppléer dans le sujet ou prédicat, il y a moins d'*invention;* cependant il y en a, et le seul jugement n'y suffit pas. Il est vrai qu'un homme de jugement, c'est-à-dire qui est capable d'attention et de réserve, et qui a le loisir, la patience et la liberté d'esprit nécessaires, peut entendre la plus difficile démonstration, si elle est proposée comme il faut. Mais l'homme le plus judicieux de la terre, sans autre aide, ne sera pas toujours capable de trouver cette démonstration. Ainsi il y a de l'invention encore en cela : et chez les géomètres il y en avait plus autrefois qu'il n'y en a maintenant. Car, lorsque l'analyse était moins cultivée, il fallait plus de sagacité pour y arriver; et c'est pour cela qu'encore quelques géomètres de la vieille race, ou d'autres qui n'ont pas encore assez d'ouverture dans les nouvelles méthodes, croient d'avoir fait merveille quand ils trouvent la démonstration de quelque théorème que d'autres ont inventé. Mais ceux qui sont versés dans l'art d'inventer savent quand cela est esti-

mable ou non; par exemple; si quelqu'un publie la *quadrature* d'un espace compris d'une ligne courbe et d'une ligne droite, qui réussit dans tous ses segments et que j'appelle *générale*, il est toujours en notre pouvoir, suivant nos méthodes, d'en trouver la démonstration, pourvu qu'on en veuille prendre la peine. Mais il y a des quadratures particulières de certaines portions, où la chose pourra être si enveloppée, qu'il ne sera pas toujours *in potestate* jusqu'ici de la développer. Il arrive aussi que l'induction nous présente des vérités dans les nombres et dans les figures, dont on n'a pas encore découvert la raison générale : car il s'en faut beaucoup qu'on soit parvenu à la perfection de l'analyse en géométrie et en nombres, comme plusieurs se sont imaginé sur les gasconnades de quelques hommes excellents d'ailleurs, mais un peu trop prompts ou trop ambitieux. Mais il est bien plus difficile de trouver des vérités importantes, et encore plus de trouver les moyens de faire ce qu'on cherche lors justement qu'on le cherche, que de trouver la démonstration des vérités qu'un autre a découvertes. On arrive souvent à de belles vérités par la *synthèse*, en allant du simple au composé; mais, lorsqu'il s'agit de trouver justement le moyen de faire ce qu'on propose, la synthèse ne suffit pas ordinairement, et souvent ce serait la mer à boire que de vouloir faire toutes les combinaisons requises, quoiqu'on puisse souvent s'y aider par la *méthode des exclusions*, qui retranche une bonne partie des combinaisons inutiles, et souvent la nature n'admet point d'autre méthode. Mais on n'a pas toujours les moyens de bien suivre celle-ci. C'est donc à l'analyse de nous donner un fil dans ce labyrinthe lorsque cela se peut, car il y a des cas où la nature même de la question exige qu'on aille tâtonner partout, les abrégés n'étant pas toujours possibles.

§ 8. PHILALÈTHE. Or, comme en démontrant l'on suppose toujours les connaissances intuitives, cela, je pense, a donné occasion à cet axiome : que « tout raisonnement vient de choses déjà connues et déjà accordées » (*ex præcognitis et præconcessis*). Mais nous aurons occasion de parler du faux qu'il y a dans cet axiome lorsque nous parlerons des *maximes* qu'on prend mal à propos pour les fondements de nos raisonnements.

THÉOPHILE. Je serai curieux d'apprendre quel faux vous pourrez trouver dans un axiome qui paraît si raisonnable. S'il fallait tou-

jours tout réduire aux connaissances intuitives, les démonstrations seraient souvent d'une prolixité insupportable. C'est pourquoi les mathématiciens ont eu l'adresse de partager les difficultés et de démontrer à part des propositions intervenantes. Et il y a de l'art encore en cela; car, comme les vérités moyennes (qu'on appelle des *lemmes* lorsqu'elles paraissent être hors d'œuvre) se peuvent assigner de plusieurs façons, il est bon, pour aider la compréhension et la mémoire, d'en choisir qui abrégent beaucoup et qui paraissent mémorables et dignes par elles-mêmes d'être démontrées. Mais il y a un autre empêchement, c'est qu'il n'est pas aisé de démontrer tous les axiomes et de réduire entièrement les démonstrations aux connaissances intuitives. Et si on avait voulu attendre cela, peut-être que nous n'aurions pas encore la science de la géométrie. Mais c'est de quoi nous avons déjà parlé dans nos premières conversations, et nous aurons occasion d'en dire davantage.

§ 9. PHILALÈTHE. Nous y viendrons tantôt : maintenant je remarquerai encore ce que j'ai déjà touché plus d'une fois, que c'est une commune opinion qu'il n'y a que les sciences mathématiques qui soient capables d'une certitude démonstrative; mais comme la convenance et la disconvenance, qui se peut connaître intuitivement, n'est pas un privilége attaché seulement aux idées des nombres et des figures, c'est peut-être faute d'application de notre part que les mathématiques seules sont parvenues à des démonstrations. § 10. Plusieurs raisons y ont concouru. Les sciences mathématiques sont d'une utilité fort générale; la moindre différence y est fort aisée à reconnaître. § 17. Ces autres idées simples, qui sont des apparences ou situations produites en nous, n'ont aucune mesure exacte de leurs différents degrés. § 17. Mais lorsque la différence de ces qualités visibles, par exemple, est assez grande pour exciter dans l'esprit des idées clairement distinguées, comme celles du bleu et du rouge, elles sont aussi capables de démonstration que celles du nombre et de l'étendue.

THÉOPHILE. Il y a des exemples assez considérables de démonstrations hors des mathématiques, et on peut dire qu'Aristote en a donné déjà dans ses premiers analytiques. En effet, la logique est aussi susceptible de démonstrations que la géométrie, et l'on peut dire que la logique des géomètres, ou les manières d'argumenter qu'Euclide a expliquées et établies en parlant des proposi-

tions, sont une extension ou promotion particulière de la logique générale. Archimède est le premier dont nous avons des ouvrages, qui ait exercé l'art de démontrer dans une occasion où il entre du physique, comme il a fait dans son livre de l'équilibre. De plus, on peut dire que les jurisconsultes ont plusieurs bonnes démonstrations; surtout les anciens jurisconsultes romains, dont les fragments nous ont été conservés dans les Pandectes. Je suis tout à fait de l'avis de Laurent Valle, qui ne peut assez admirer ces auteurs, entre autres parce qu'ils parlent tous d'une manière si juste et si nette et qu'ils raisonnent en effet d'une façon qui approche fort de la démonstrative, et souvent est démonstrative tout à fait. Aussi ne sais-je aucune science, hors de celle du droit et celle des armes, où les Romains aient ajouté quelque chose de considérable à ce qu'ils avaient reçu des Grecs.

Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hæ tibi erunt artes pacique imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos.

Cette manière précise de s'expliquer a fait que tous ces jurisconsultes des Pandectes, quoique assez éloignés quelquefois les uns du temps des autres, semblent être tous un seul auteur, et qu'on aurait bien de la peine à les discerner si les noms des écrivains n'étaient pas à la tête des extraits; comme on aurait de la peine à distinguer Euclide, Archimède et Apollonius en lisant leurs démonstrations sur des matières que l'un aussi bien que l'autre a touchées. Il faut avouer que les Grecs ont raisonné avec toute la justesse possible dans les mathématiques, et qu'ils ont laissé au genre humain les modèles de l'art de démontrer : car si les Babyloniens et les Égyptiens ont eu une géométrie un peu plus qu'empirique, au moins n'en reste-t-il rien; mais il est étonnant que les mêmes Grecs en soient tant déchus d'abord aussitôt qu'ils se sont éloignés tant soit peu des nombres et des figures pour venir à la philosophie. Car il est étrange qu'on ne voie point d'ombre de démonstration dans Platon et dans Aristote (excepté ses analytiques premiers) et dans tous les autres philosophes anciens. Proclus était un bon géomètre, mais il semble que c'est un autre homme quand il parle de philosophie. Ce qui a fait qu'il a été plus aisé de raisonner démonstrativement en mathématiques, c'est, en bonne

partie, parce que l'expérience y peut garantir le raisonnement à tout moment, comme il arrive aussi dans les figures des syllogismes. Mais dans la métaphysique et dans la morale, ce parallélisme des raisons et des expériences ne se trouve plus; et dans la physique les expériences demandent de la peine et de la dépense. Or les hommes se sont d'abord relâchés de leur attention, et égarés par conséquent, lorsqu'ils ont été destitués de ce guide fidèle de l'expérience qui les aidait et soutenait dans leur démarche, comme fait cette petite machine roulante qui empêche les enfants de tomber en marchant. Il y avait quelque *succedaneum*, mais c'est de quoi on ne s'était pas et ne s'est pas encore avisé assez. Et j'en parlerai en son lieu. Au reste, le bleu et le rouge ne sont guère capables de fournir matière à des démonstrations par les idées que nous en avons, parce que ces idées sont confuses. Et ces couleurs ne fournissent de la matière au raisonnement qu'autant que par l'expérience on les trouve accompagnées de quelques idées distinctes, mais où la connexion avec leurs propres idées ne paraît point.

§ 14. PHILALÈTHE. Outre l'*intuition* et la *démonstration*, qui sont les deux degrés de notre connaissance, tout le reste est *foi* ou *opinion* et non pas connaissance, du moins à l'égard de toutes les *vérités générales*. Mais l'esprit a encore une autre perception qui regarde l'existence particulière des êtres finis hors de nous, et c'est la *connaissance sensitive*.

THÉOPHILE. L'*opinion*, fondée dans le vraisemblable, mérite peut-être aussi le nom de connaissance; autrement presque toute connaissance historique et beaucoup d'autres tomberont. Mais, sans disputer des noms, je tiens que la *recherche des degrés de probabilité* serait très-importante et nous manque encore, et c'est un grand défaut de nos logiques. Car lorsqu'on ne peut point décider absolument la question, on pourrait toujours déterminer le degré de vraisemblance *ex datis*, et par conséquent on peut juger raisonnablement quel parti est le plus apparent. Et lorsque nos moralistes (j'entends les plus sages, tels que le général moderne des jésuites) joignent le plus sûr avec le plus probable, et préfèrent même le sûr au probable, ils ne s'éloignent point du plus probable en effet; car la question de la *sûreté* est ici celle du peu de probabilité d'un mal à craindre. Le défaut des moralistes relâchés sur

cet article a été en bonne partie d'avoir eu une notion trop limitée et trop insuffisante du *probable*, qu'ils ont confondu avec l'*endoxe* ou *opinable* d'Aristote; car Aristote, dans ses Topiques, n'y a voulu que s'accommoder aux opinions des autres, comme faisaient les orateurs et les sophistes. *Endoxe* lui est ce qui est reçu du plus grand nombre ou des plus autorisés : il a tort d'avoir restreint ses Topiques à cela, et cette vue a fait qu'il ne s'y est attaché qu'à des maximes reçues, la plupart vagues, comme si on ne voulait raisonner que par quolibets ou proverbes. Mais le probable est plus étendu : il faut le tirer de la nature des choses; et l'opinion des personnes dont l'autorité est de poids est une des choses qui peuvent contribuer à rendre une opinion vraisemblable, mais ce n'est pas ce qui achève toute la vérisimilitude. Et lorsque Copernic était presque seul de son opinion, elle était toujours incomparablement plus *vraisemblable* que celle de tout le reste du genre humain. Or je ne sais si l'établissement de l'*art d'estimer les vérisimilitudes* ne serait plus utile qu'une bonne partie de nos sciences démonstratives, et j'y ai pensé plus d'une fois.

PHILALÈTHE. La *connaissance sensitive*, ou qui établit l'existence des êtres particuliers hors de nous, va au delà de la simple probabilité; mais elle n'a pas toute la certitude des deux degrés de connaissance dont on vient de parler. Que l'idée que nous recevons d'un objet extérieur soit dans notre esprit, rien n'est plus certain, et c'est une connaissance intuitive; mais de savoir si de là nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous qui corresponde à cette idée, c'est ce que certaines gens croient qu'on peut mettre en question, parce que les hommes peuvent avoir de telles idées dans leur esprit, lorsque rien de tel n'existe actuellement. Pour moi, je crois pourtant qu'il y a un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute. On est invinciblement convaincu qu'il y a une grande différence entre les perceptions qu'on a lorsque de jour on vient à regarder le soleil, et lorsque de nuit on pense à cet astre; et l'idée qui est renouvelée par le secours de la mémoire est bien différente de celle qui nous vient actuellement par le moyen des sens. Quelqu'un dira qu'un *songe* peut faire le même effet; je réponds premièrement *qu'il n'importe pas beaucoup que je lève ce doute*, parce que si tout n'est que songe, les raisonnements sont inutiles, la vérité et la con-

naissance n'étant rien du tout. En second lieu, il reconnaîtra, à mon avis, la différence qu'il y a entre songer d'être dans un feu et y être actuellement. Et s'il persiste à paraître sceptique, je lui dirai que c'est assez que nous trouvons certainement que le plaisir ou la douleur suivent l'application de certains objets sur nous, vrais ou songés, et que cette certitude est aussi grande que notre bonheur ou notre misère; deux choses au delà desquelles nous n'avons aucun intérêt. Ainsi je crois que nous pouvons compter trois sortes de connaissances : l'*intuitive*, la *démonstrative* et la *sensitive*.

THÉOPHILE. Je crois que vous avez raison, monsieur, et je pense même qu'à ces espèces de la *certitude*, ou à la *connaissance certaine*, vous pourriez ajouter la *connaissance du vraisemblable;* ainsi il y aura deux sortes de *connaissances* comme il y a deux sortes de *preuves*, dont les unes produisent la *certitude*, et les autres ne se terminent qu'à la *probabilité*. Mais venons à cette querelle que les sceptiques font aux dogmatiques sur l'existence des choses hors de nous. Nous y avons déjà touché, mais il y faut revenir ici. J'ai fort disputé autrefois là-dessus de vive voix et par écrit avec feu M. l'abbé Foucher, chanoine de Dijon, savant homme et subtil, mais un peu trop entêté de ses académiciens, dont il aurait été bien aise de ressusciter la secte, comme M. Gassendi avait fait remonter sur le théâtre celle d'Épicure. Sa critique de la Recherche de la vérité, et les autres petits traités qu'il a fait imprimer ensuite, ont fait connaître leur auteur assez avantageusement. Il a mis aussi dans le Journal des Savants des objections contre mon système de l'harmonie préétablie, lorsque j'en fis part au public après l'avoir digéré plusieurs années; mais la mort l'empêcha de répliquer à ma réponse. Il prêchait toujours qu'il fallait se garder des préjugés et apporter une grande exactitude; mais, outre que lui-même ne se mettait pas en devoir d'exécuter ce qu'il conseillait, en quoi il était assez excusable, il me semblait qu'il ne prenait pas garde si un autre le faisait, prévenu sans doute que personne ne le ferait jamais. Or je lui fis connaître que la vérité des choses sensibles ne consistait que dans la liaison des phénomènes qui devait avoir sa raison, et que c'est ce qui les distingue des songes : mais que la vérité de notre existence et de la cause des phénomènes est d'une autre nature, parce qu'elle établit des substances, et que les sceptiques gâtaient ce qu'ils disent de bon, en le

portant trop loin, et en voulant même étendre leurs doutes jusqu'aux expériences immédiates et jusqu'aux vérités géométriques (ce que M. Foucher pourtant ne faisait pas) et aux autres vérités de raison, ce qu'il faisait un peu trop. Mais pour revenir à vous, monsieur, vous avez raison de dire qu'il y a de la différence pour l'ordinaire entre les sentiments et les imaginations; mais les sceptiques diront que le plus et le moins ne varie point l'espèce. D'ailleurs, quoique les sentiments aient coutume d'être plus vifs que les imaginations, l'on sait pourtant qu'il y a des cas où des personnes imaginatives sont frappées par leurs imaginations autant ou peut-être plus qu'un autre ne l'est par la vérité des choses; de sorte que je crois que le vrai *critérion* en matière des objets des sens est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps, et dans l'expérience de différents hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importants sur cet article. Et la liaison des phénomènes, qui garantit les *vérités de fait* à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des *vérités de raison;* comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie. Cependant il faut avouer que toute cette certitude n'est pas du suprême degré, comme vous l'avez bien rèconnu. Car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait par le hasard en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie. Au reste, il est vrai aussi que pourvu que les phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle songes ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les phénomènes lorsqu'elles sont prises selon les vérités de raison.

§ 15. PHILALÈTHE. Au reste la connaissance n'est pas toujours claire, quoique les idées le soient. Un homme qui a des idées aussi claires des angles d'un triangle et de l'égalité à deux droits qu'aucun mathématicien qu'il y ait au monde peut pourtant avoir une perception fort obscure de leur convenance.

THÉOPHILE. Ordinairement, lorsque les idées sont entendues à fond, leurs convenances et disconvenances paraissent. Cependant j'avoue qu'il y en a quelquefois de si composées, qu'il faut beaucoup de soin pour développer ce qui y est caché; et, à cet égard,

certaines convenances ou disconvenances peuvent rester encore obscures. Quant à votre exemple, je remarque que pour avoir dans l'imagination les angles d'un triangle, on n'en a pas des idées claires pour cela. L'imagination ne nous saurait fournir une image commune aux triangles acutangles et obtusangles, et cependant l'idée du triangle leur est commune : ainsi cette idée ne consiste pas dans les images, et il n'est pas aussi aisé qu'on pourrait penser d'entendre à fond les angles d'un triangle.

CHAPITRE III.

De l'étendue de la connaissance humaine.

§ 1. **Philalèthe.** Notre connaissance ne va pas au delà de nos idées, § 2, ni au delà de la perception de leur convenance ou disconvenance ; § 3, elle ne saurait toujours être intuitive, parce qu'on ne peut pas toujours comparer les choses immédiatement : par exemple, les grandeurs de deux triangles sur une même base, égaux, mais fort différents. § 4. Notre connaissance aussi ne saurait toujours être démonstrative, car on ne saurait toujours trouver les idées moyennes. § 5. Enfin notre connaissance sensitive ne regarde que l'existence des choses qui frappent actuellement nos sens. § 6. Ainsi, non-seulement nos idées sont fort bornées, mais encore notre connaissance est plus bornée que nos idées. Je ne doute pourtant pas que la connaissance humaine ne puisse être portée beaucoup plus loin, si les hommes voulaient s'attacher sincèrement à trouver les moyens de perfectionner la vérité, avec une entière liberté d'esprit et avec toute l'application et toute l'industrie qu'ils emploient à colorer ou soutenir la fausseté, à défendre un système pour lequel ils se sont déclarés, ou bien certain parti et certains intérêts où ils se trouvent engagés. Mais après tout, notre connaissance ne saurait jamais embrasser tout ce que nous pouvons désirer de connaître touchant les idées que nous avons : par exemple, nous ne serons peut-être jamais capables de trouver un cercle égal à un carré, et de savoir certainement s'il y en a.

Théophile. Il y a des idées confuses où nous ne nous pouvons point promettre une entière connaissance, comme sont celles de

quelques qualités sensibles ; mais, quand elles sont distinctes, il y a lieu de tout espérer. Pour ce qui est du carré égal au cercle, Archimède a déjà montré qu'il y en a, car c'est celui dont le côté est la moyenne proportionnelle entre le demi-diamètre et la demi-circonférence ; et il a même déterminé une droite égale à la circonférence du cercle par le moyen d'une droite tangente de la spirale, comme d'autres par la tangente de la quadratrice, manière de quadrature dont Clavius était tout à fait content ; sans parler d'un fil appliqué à la circonférence, et puis étendu, ou de la circonférence qui roule pour décrire la cycloïde, et se change en droite. Quelques-uns demandent que la construction se fasse en n'employant que la règle et le compas ; mais la plupart des problèmes de géométrie ne sauraient être construits par ce moyen. Il s'agit donc plutôt de trouver la proportion entre le carré et le cercle ; mais, cette proportion ne pouvant être exprimée en nombres rationnels finis, il a fallu, pour n'employer que des nombres rationnels, exprimer cette même proportion par une série infinie de ces nombres, que j'ai assignée d'une manière assez simple. Maintenant on voudrait savoir s'il n'y a pas quelque quantité finie, quand elle ne serait que sourde, ou plus que sourde, qui puisse exprimer cette série infinie, c'est-à-dire si l'on peut trouver justement un abrégé pour cela. Mais les expressions finies, irrationnelles surtout, si l'on va aux plus que sourdes, peuvent varier de trop de manières, pour qu'on en puisse faire un dénombrement et déterminer aisément tout ce qui se peut. Il y aurait peut-être moyen de le faire, si cette surdité doit être explicable par une équation ordinaire, ou même extraordinaire encore, qui fasse entrer l'irrationnel ou même l'inconnu dans l'exposant, quoiqu'il fallût un grand calcul pour achever encore cela, et où l'on ne se résoudra pas facilement si ce n'est qu'on trouve un jour un abrégé pour en sortir. Mais d'exclure toutes les expressions finies, cela ne se peut, car moi-même j'en sais, et d'en déterminer justement la meilleure, c'est une grande affaire ; et tout cela fait voir que l'esprit humain se propose des questions si étranges, surtout lorsque l'infini y entre, qu'on ne doit point s'étonner s'il a de la peine à en venir à bout, d'autant que tout dépend souvent d'un abrégé, dans ces matières géométriques, qu'on ne peut pas toujours se promettre, tout comme on ne peut pas toujours réduire les fractions à de moindres termes, ou trouver les diviseurs d'un nombre.

Il est vrai qu'on peut toujours avoir ces diviseurs, s'il se peut, parce que leur dénombrement est fini ; mais quand ce qu'on doit examiner est variable à l'infini, et monte de degré en degré, on n'en est pas le maître quand on le veut, et il est trop pénible de faire tout ce qu'il faut pour tenter par méthode de venir à l'abrégé ou à la règle de progression, qui exempte de la nécessité d'aller plus avant; et comme l'utilité ne répond pas à la peine, on en abandonne le succès à la postérité, qui en pourra jouir quand cette peine ou prolixité sera diminuée par des préparations et ouvertures nouvelles que le temps peut fournir. Ce n'est pas que, si les personnes qui se mettent de temps en temps à ces études voulaient faire justement ce qu'il faut pour passer plus avant, on ne puisse espérer d'avancer beaucoup en temps; et on ne doit point s'imaginer que tout est fait, puisque même dans la géométrie ordinaire on n'a pas encore de méthode pour déterminer les *meilleures constructions*, quand les problèmes sont un peu composés. Une certaine proportion de synthèse devrait être mêlée avec notre analyse pour y mieux réussir; et je me souviens d'avoir ouï dire que monsieur le pensionnaire de Wit avait quelques méditations sur ce sujet.

PHILALÈTHE. C'est bien une autre difficulté de savoir *si un être purement matériel pense ou non;* et peut-être ne serons-nous jamais capables de le connaître, quoique nous ayons les idées de la *matière* et de la *pensée*, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans la révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il n'a pas uni et joint à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. Car, par rapport à nos notions, il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter à notre idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec la faculté de penser; puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée, et à quelle espèce de substance cet être tout-puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance qui ne saurait être dans aucun être créé qu'en vertu du bon plaisir et de la bonté du Créateur.

THÉOPHILE. Cette question sans doute est incomparablement plus importante que la précédente; mais j'ose vous dire, monsieur,

que je souhaiterais qu'il fût aussi aisé de toucher les âmes pour les porter à leur bien, et de guérir les corps de leurs maladies, que je crois qu'il est en notre pouvoir de la déterminer. J'espère que vous l'avouerez au moins, que je le puis avancer *sans choquer la modestie* et *sans prononcer en maître* au défaut de bonnes raisons; car, outre que je ne parle que suivant le sentiment reçu et commun, je pense d'y avoir apporté une attention non commune. Premièrement, je vous avoue, monsieur, que lorsqu'on n'a que des idées confuses de la *pensée* et de la *matière*, comme l'on en a ordinairement, il ne faut pas s'étonner si on ne voit pas le moyen de résoudre de telles questions. C'est comme j'ai remarqué un peu auparavant, qu'une personne qui n'a des idées des angles d'un triangle que de la manière qu'on les a communément ne s'avisera jamais de trouver qu'ils sont toujours égaux à deux angles droits. Il faut considérer que la *matière*, prise pour un *être complet* (c'est-à-dire la *matière seconde* opposée à la *première*, qui est quelque chose de purement passif, et, par conséquent, incomplet), n'est qu'un amas, ou ce qui en résulte, et que tout *amas réel* suppose des *substances simples* ou des *unités réelles;* et quand on considère encore ce qui est de la nature de ces unités réelles, c'est-à-dire la *perception* et ses suites, on est transféré pour ainsi dire dans un autre monde, c'est-à-dire dans le *monde intelligible des substances*, au lieu qu'auparavant on n'a été que parmi les *phénomènes des sens;* et cette connaissance de l'intérieur de la matière fait assez voir de quoi elle est capable naturellement, et que toutes les fois que Dieu lui donnera des organes propres à exprimer le raisonnement, la substance immatérielle qui raisonne ne manquera pas de lui être aussi donnée, en vertu de cette harmonie qui est encore une suite naturelle des substances. La matière ne saurait subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire sans les unités, après quoi on ne doit plus demander s'il est libre à Dieu de lui en donner ou non; et si ces substances n'avaient pas en elles la correspondance ou l'harmonie dont je viens de parler, Dieu n'agirait pas suivant l'ordre naturel. Quand on parle tout simplement de *donner* ou d'*accorder* des puissances, c'est retourner aux *facultés nues* des écoles, et se figurer de petits êtres subsistants qui peuvent entrer et sortir comme les pigeons d'un colombier : c'est en faire des substances sans y penser. Les *puissances primitives* constituent

les substances mêmes, et les puissances *dérivatives*, ou, si vous voulez, les facultés, ne sont que des *façons d'être* qu'il faut dériver des substances; et on ne les dérive pas de la matière en tant qu'elle n'est que machine, c'est-à-dire en tant qu'on ne considère par abstraction que l'*être incomplet* de la matière première, ou le passif tout pur. C'est de quoi je pense que vous demeurerez d'accord, monsieur, qu'il n'est pas dans le pouvoir d'une machine toute nue de faire naître la perception, sensation, raison. Il faut donc qu'elles naissent de quelque autre chose substantielle. Vouloir que Dieu en agisse autrement et donne aux choses des accidents qui ne sont pas des *façons d'être* ou modifications dérivées des substances, c'est recourir aux miracles et à ce que les écoles appelaient la *puissance obédientiale*, par une manière d'exaltation surnaturelle, comme lorsque certains théologiens prétendent que le feu de l'enfer brûle les âmes séparées; en quel cas l'on peut même douter si ce serait le feu qui agirait, et si Dieu ne ferait pas lui-même l'effet en agissant au lieu du feu.

PHILALÈTHE. Vous me surprenez un peu par vos éclaircissements, et vous allez au-devant de bien des choses que j'allais vous dire sur les bornes de nos connaissances. Je vous aurais dit que nous ne sommes pas dans un *état de vision*, comme parlent les théologiens; que la foi et la probabilité nous doivent suffire sur plusieurs choses, et particulièrement à l'égard de l'*immatérialité de l'âme;* que toutes les grandes fins de la morale et de la religion sont établies sur d'assez bons fondements, sans le secours des preuves de cette immatérialité tirées de la philosophie, et qu'il est évident que celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des êtres sensibles et intelligents, et qui nous a conservés plusieurs années dans cet état, peut et veut nous faire jouir encore d'un pareil état de sensibilité dans l'autre vie et nous y rendre capables de recevoir la rétribution qu'il a destinée aux hommes selon qu'ils se seront conduits dans cette vie; enfin, qu'on peut juger par là que la nécessité de se déterminer pour et contre l'immatérialité de l'âme n'est pas si grande que des gens trop passionnés pour leurs propres sentiments ont voulu le persuader. J'allais vous dire tout cela, et encore davantage dans ce sens; mais je vois maintenant combien il est différent de dire que nous sommes sensibles, pensants et immortels naturellement, et que nous ne le sommes que par

miracle. C'est un miracle, en effet, que je reconnais qu'il faudra admettre si l'âme n'est point immatérielle; mais cette opinion du miracle, outre qu'elle est sans fondement, ne fera pas un assez bon effet dans l'esprit de bien des gens. Je vois bien aussi que de la manière que vous prenez la chose on peut se déterminer raisonnablement sur la question présente, sans avoir besoin d'aller jouir de l'*état de la vision*, et de se trouver dans la compagnie de ces génies supérieurs qui pénètrent bien avant dans la constitution intérieure des choses, et dont la vue vive et perçante et le vaste champ de connaissance nous peut faire imaginer par conjecture de quel bonheur ils doivent jouir. J'avais cru qu'il était tout à fait au-dessus de notre connaissance d'allier « la sensation avec une matière étendue, » et l'existence avec une chose qui n'ait absolument point d'étendue. » C'est pourquoi je m'étais persuadé que ceux qui prenaient parti ici suivaient la méthode déraisonnable de certaines personnes qui, voyant que des choses, considérées d'un certain côté, sont incompréhensibles, se jettent tête baissée dans le parti opposé, quoiqu'il ne soit pas moins inintelligible; ce qui venait, à mon avis, de ce que les uns ayant l'esprit trop enfoncé pour ainsi dire dans la matière, ne sauraient accorder aucune existence à ce qui n'est pas matériel, et les autres, ne trouvant point que la pensée soit renfermée dans les facultés naturelles de la matière, en concluaient que Dieu même ne pouvait donner la vie et la perception à une substance solide sans y mettre quelque substance immatérielle; au lieu que je vois maintenant que s'il le faisait ce serait par miracle, et que cette incompréhensibilité de l'union de l'âme et du corps, ou de l'*alliance de la sensation avec la matière*, semble cesser par votre *hypothèse de l'accord préétabli* entre des substances différentes.

Théophile. En effet, il n'y a rien d'inintelligible dans cette hypothèse nouvelle, puisqu'elle n'attribue à l'âme et aux corps que des modifications que nous expérimentons en nous et en eux, et qu'elle les établit seulement plus réglées et plus liées qu'on n'a cru jusqu'ici. La difficulté qui reste n'est que par rapport à ceux qui veulent *imaginer* ce qui n'est qu'*intelligible*, comme s'ils voulaient voir les sons ou écouter les couleurs; et ce sont ces gens-là qui refusent l'existence à tout ce qui n'est point étendu, ce qui les obligera de la refuser à Dieu lui-même, c'est-à-dire de renoncer

aux causes et aux raisons des changements et de tels changements, ces raisons ne pouvant venir de l'étendue et des natures purement passives, et pas même entièrement des natures actives particulières et inférieures, sans l'acte pur et universel de la suprême substance.

PHILALÈTHE. Il me reste une objection au sujet des choses dont la matière est susceptible naturellement. Le corps, autant que nous pouvons le concevoir, n'est capable que de frapper et d'affecter un corps, et le mouvement ne peut produire autre chose que du mouvement : de sorte que lorsque nous convenons que le corps produit le plaisir ou la douleur, ou bien l'idée d'une couleur ou d'un son, il semble que nous sommes obligés d'abandonner notre raison, et d'aller au delà de nos propres idées, et d'attribuer cette production au seul *bon plaisir* de notre créateur. Quelle raison aurons-nous donc de conclure qu'il n'en soit de même de la perception dans la matière? Je vois à peu près ce qu'on y peut répondre, et, quoique vous en ayez déjà dit quelque chose plus d'une fois, je vous entends mieux à présent, monsieur, que je n'avais fait; cependant je serai bien aise d'entendre encore ce que vous y répondrez dans cette occasion importante.

THÉOPHILE. Vous jugez bien, monsieur, que je dirai que la matière ne saurait produire du plaisir, de la douleur ou du sentiment en nous. C'est l'âme qui se les produit elle-même, conformément à ce qui se passe dans la matière; et quelques habiles gens, parmi les modernes, commencent à se déclarer qu'ils n'entendent les causes occasionnelles que comme moi : or, cela étant posé, il n'arrive rien d'inintelligible, excepté que nous ne saurions démêler tout ce qui entre dans nos perceptions confuses, qui tiennent même de l'infini, et qui sont des expressions du détail de ce qui arrive dans les corps; et quant au *bon plaisir* du Créateur, il faut dire qu'il est réglé selon les natures des choses, en sorte qu'il n'y produit et conserve que ce qui leur convient et qui se peut expliquer par leurs natures au moins en général; car le détail nous passe souvent autant que le soin et le pouvoir de ranger les grains d'une montagne de sable selon l'ordre des figures, quoiqu'il n'y ait rien là de difficile à entendre que la multitude. Autrement, si cette connaissance nous passait en elle-même, et si nous ne pouvions pas même concevoir la raison des rapports de l'âme et du

corps en général; enfin, si Dieu donnait aux choses des *puissances accidentelles détachées de leurs natures*, et par conséquent éloignées de la raison en général, ce serait une porte de derrière pour rappeler les *qualités trop occultes* qu'aucun esprit ne peut entendre, et ces petits lutins de *facultés* incapables de raisons,

Et quidquid schola finxit otiosa :

lutins secourables qui viennent paraître comme les dieux de théâtre, ou comme les fées de l'Amadis, et qui feront au besoin tout ce que voudra un philosophe, sans façon et sans outils. Mais d'en attribuer l'origine au bon plaisir de Dieu, c'est ce qui ne paraît pas trop convenable à celui qui est la suprême raison, chez qui tout est réglé, tout est lié. Ce bon plaisir ne serait pas même *bon*, ni *plaisir*, s'il n'y avait un parallélisme perpétuel entre la puissance et la sagesse de Dieu.

§ 8. PHILALÈTHE. Notre connaissance de l'*identité* et de la *diversité* va aussi loin que nos idées; mais celle de la liaison de nos idées (§ 9, 10), par rapport à leur *coexistence* dans un même sujet, est très-imparfaite et presque nulle (§ 11), surtout à l'égard des qualités secondes, comme couleurs, sons et goûts (§ 12), parce que nous ne savons pas leur connexion avec les qualités premières, c'est-à-dire (§ 13) comment elles dépendent de la grandeur, de la figure ou du mouvement (§ 15). Nous savons un peu davantage de l'incompatibilité de ces qualités secondes, car un sujet ne peut avoir deux couleurs, par exemple, en même temps; et lorsqu'il semble qu'on les voit dans une opale, ou dans une infusion du *lignum nephriticum*, c'est dans les différentes parties de l'objet (§ 16). Il en est de même des puissances actives et passives des corps. Nos recherches en cette occasion doivent dépendre de l'expérience.

THÉOPHILE. Les idées des qualités sensibles sont confuses, et les puissances qui les doivent produire ne fournissent aussi, par conséquent, que des idées où il entre du confus : ainsi on ne saurait connaître les liaisons de ces idées autrement que par l'expérience qu'autant qu'on les réduit à des idées distinctes qui les accompagnent, comme on a fait, par exemple, à l'égard des couleurs de l'arc-en-ciel et des prismes; et cette méthode donne quelque commencement d'analyse qui est de grand usage dans la physique, et, en la pour-

suivant, je ne doute point que la médecine ne se trouve plus avancée considérablement avec le temps, surtout si le public s'y intéresse un peu mieux que jusqu'ici.

§ 18. **Philalèthe.** Pour ce qui est de la connaissance des rapports, c'est le plus vaste champ de nos connaissances, et il est difficile de déterminer jusqu'où il peut s'étendre. Les progrès dépendent de la sagacité à trouver des idées moyennes. Ceux qui ignorent l'*algèbre* ne sauraient se figurer les choses étonnantes qu'on peut faire en ce genre par le moyen de cette science ; et je ne vois pas qu'il soit facile de déterminer quels nouveaux moyens de perfectionner les autres parties de nos connaissances peuvent être encore inventés par un esprit pénétrant. Au moins les idées qui regardent la quantité ne sont pas les seules capables de démonstration ; il y en a d'autres qui sont peut-être la plus importante partie de nos contemplations, dont on pourrait déduire des connaissances certaines, si les vices, les passions et les intérêts dominants ne s'opposaient directement à l'exécution d'une telle entreprise.

Théophile. Il n'y a rien de si vrai que ce que vous dites ici, monsieur. Qu'y a-t-il de plus important, supposé qu'il soit vrai, que ce que je crois que nous avons déterminé sur la nature des substances, sur les unités et les multitudes, sur l'identité et la diversité, sur la constitution des individus, sur l'impossibilité du vide et des atomes, sur l'origine de la cohésion, sur la loi de la continuité et sur les autres lois de la nature, mais principalement sur l'harmonie des choses, l'immatérialité des âmes, l'union de l'âme et du corps, la conservation des âmes, et même de l'animal, au delà de la mort? et il n'y a rien en tout cela que je ne croie démontré ou démontrable.

Philalèthe. Il est vrai que votre hypothèse paraît extrêmement liée et d'une grande simplicité : un habile homme qui l'a voulu réfuter en France avoue publiquement d'en avoir été frappé. Et c'est une simplicité extrêmement féconde, à ce que je vois. Il sera bon de mettre cette doctrine de plus en plus dans son jour. Mais, en parlant des choses qui nous importent le plus, j'ai pensé à la morale, dont j'avoue que votre métaphysique donne des fondements merveilleux : mais, sans creuser si avant, elle en a d'assez fermes, quoiqu'ils ne s'étendent peut-être pas si loin (comme je me souviens que vous l'avez remarqué), lorsqu'une théologie naturelle, telle

que la vôtre, n'en est pas la base. Cependant la seule considération des biens de cette vie sert déjà à établir des conséquences importantes pour régler les sociétés humaines. On peut juger du juste et de l'injuste aussi incontestablement que dans les mathématiques; par exemple cette proposition : *Il ne saurait y avoir de l'injustice où il n'y a point de propriété*, est aussi certaine qu'aucune démonstration qui soit dans Euclide; la *propriété* étant le droit à une certaine chose, et l'*injustice* la violation d'un droit. Il en est de même de cette proposition : *Nul gouvernement n'accorde une absolue liberté*. Car le *gouvernement* est un établissement de certaines lois dont il exige l'exécution. Et la *liberté absolue* est la puissance que chacun a de faire tout ce qu'il lui plaît.

Théophile. On se sert du mot *propriété* un peu autrement pour l'ordinaire; car on entend un droit de l'un sur la chose, avec l'exclusion du droit d'un autre. Ainsi, s'il n'y avait point de propriété, comme si tout était commun, il pourrait y avoir de l'injustice néanmoins. Il faut aussi que, dans la définition de la propriété, par *chose* vous entendiez encore action; car autrement, quand il n'y aurait point de droit sur les choses, ce serait toujours une injustice d'empêcher les hommes d'agir où ils en ont besoin. Mais, suivant cette explication, il est impossible qu'il n'y ait point de propriété. Pour ce qui est de la proposition de l'incompatibilité du gouvernement avec la liberté absolue, elle est du nombre des corollaires, c'est-à-dire des propositions qu'il suffit de faire remarquer. Il y en a en jurisprudence qui sont plus composées, comme, par exemple, touchant ce qu'on appelle *jus accrescendi*, touchant les conditions et plusieurs autres matières; et je l'ai fait voir en publiant dans ma jeunesse des thèses sur les *conditions* où j'en démontrai quelques-unes. Et si j'en avais le loisir, j'y retoucherais.

Philalèthe. Ce serait faire plaisir aux curieux, et servirait à prévenir quelqu'un qui pourrait les faire réimprimer sans être retouchées.

Théophile. C'est ce qui est arrivé à mon Art des combinaisons, comme je m'en suis déjà plaint. C'était un fruit de ma première adolescence, et cependant on le réimprima longtemps après, sans me consulter et sans marquer même que c'était une seconde édition, ce qui fit croire à quelques-uns, à mon préjudice, que j'étais capable de publier une telle pièce dans un

âge avancé; car, quoiqu'il y ait des pensées de quelque conséquence que j'approuve encore, il y en avait pourtant aussi qui ne pouvaient convenir qu'à un jeune étudiant.

§ 19. PHILALÈTHE. Je trouve que les figures sont un grand remède à l'incertitude des mots, et c'est ce qui ne peut point avoir lieu dans les idées morales. De plus, les idées de morale sont plus composées que les figures qu'on considère ordinairement dans les mathématiques; ainsi l'esprit a de la peine à retenir les combinaisons précises de ce qui entre dans les idées morales, d'une manière aussi parfaite qu'il serait nécessaire lorsqu'il faut de longues déductions. Et si dans l'arithmétique on ne désignait les différents postes par des marques dont la signification précise soit connue, et qui restent et demeurent en vue, il serait presque impossible de faire de grands comptes (§ 20). Les définitions donnent quelque remède, pourvu qu'on les emploie constamment dans la morale. Et, du reste, il n'est pas aisé de prévoir quelles méthodes peuvent être suggérées par l'*algèbre* ou par quelque autre moyen de cette nature pour écarter les autres difficultés.

THÉOPHILE. Feu M. Erhard Weigel, mathématicien de Jena, en Thuringe, inventa ingénieusement des figures qui représentaient des choses morales. Et lorsque feu Samuel de Puffendorff, qui était son disciple, publia ses Éléments de la jurisprudence universelle, assez conformes aux pensées de M. Weigelius, on y ajouta dans l'édition de Jena la *sphère morale* de ce mathématicien. Mais ces figures sont une manière d'allégorie à peu près comme la table de Cebes, quoique moins populaire et servant plutôt à la mémoire pour retenir et ranger les idées, qu'au jugement pour acquérir des connaissances démonstratives. Elles ne laissent pas d'avoir leur usage pour éveiller l'esprit. Les figures géométriques paraissent plus simples que les choses morales; mais elles ne le sont pas parce que le continu enveloppe l'infini, d'où il faut choisir. Par exemple, pour couper un triangle en 4 parties égales par deux droites perpendiculaires entre elles, c'est une question qui paraît simple et qui est assez difficile. Il n'en est pas de même dans les questions de morale, lorsqu'elles sont déterminables par la seule raison. Au reste, ce n'est pas le lieu ici de parler de *proferendis scientiæ demonstrandi pomœriis*, et proposer les vrais moyens d'étendre l'art de démontrer au delà de ses anciennes limites, qui ont été presque les

mêmes jusqu'ici que celles du pays mathématique. J'espère, si Dieu me donne le temps qu'il faut pour cela, d'en faire voir quelque essai un jour, en mettant ces moyens en usage effectivement, sans me borner aux préceptes.

Philalèthe. Si vous exécutez ce dessein, monsieur, et comme il faut, vous obligerez infiniment les *philalèthes* comme moi, c'est-à-dire ceux qui désirent sincèrement de connaître la vérité. Et elle est agréable naturellement aux esprits, et il n'y a rien de si difforme et de si incompatible avec l'entendement que le mensonge. Cependant il ne faut pas espérer qu'on s'applique beaucoup à ces découvertes, tandis que le désir et l'estime des richesses ou de la puissance portera les hommes à épouser les opinions autorisées par la mode, et à chercher ensuite des arguments, ou pour les faire passer pour bonnes, ou pour les farder et couvrir leur difformité. Et pendant que les différents partis font recevoir leurs opinions à ceux qu'ils peuvent avoir en leur puissance, sans examiner si elles sont fausses ou véritables, quelle nouvelle lumière peut-on espérer dans les sciences qui appartiennent à la morale? Cette partie du genre humain, qui est sous le joug, devrait attendre au lieu de cela, dans la plupart des lieux du monde, des ténèbres aussi épaisses que celles d'Égypte, si la lumière du Seigneur ne se trouvait pas elle-même présente à l'esprit des hommes. lumière sacrée que tout le pouvoir humain ne saurait éteindre entièrement.

Théophile. Je ne désespère point que dans un temps ou dans un pays plus tranquille les hommes ne se mettent plus à la raison qu'ils n'ont fait. Car, en effet, il ne faut désespérer de rien; et je crois que de grands changements en mal et en bien sont réservés au genre humain, mais plus en bien enfin qu'en mal. Supposons qu'on voie un jour quelque grand prince qui, comme les anciens rois d'Assyrie ou d'Égypte, ou comme un autre Salomon, règne longtemps dans une paix profonde, et que ce prince, aimant la vertu et la vérité, et doué d'un esprit grand et solide, se mette en tête de rendre les hommes plus heureux et plus accommodants entre eux, et plus puissants sur la nature : quelles merveilles ne fera-t-il pas en peu d'années! Car il est sûr qu'en ce cas on ferait plus en dix ans qu'on ne ferait en cent ou peut-être en mille, en laissant aller les choses leur train ordinaire. Mais sans cela, si le chemin

était ouvert une bonne fois, bien des gens y entreraient comme chez les géomètres, quand ce ne serait que pour leur plaisir et pour acquérir de la gloire. Le public, mieux policé, se tournera un jour plus qu'il n'a fait jusqu'ici à l'avancement de la médecine; on donnera par tous les pays des histoires naturelles comme des almanachs ou comme des mercures galants; on ne laissera aucune bonne observation sans être enregistrée; on aidera ceux qui s'y appliqueront; on perfectionnera l'art de faire de telles observations, et encore celui de les employer pour établir des aphorismes. Il y aura un temps où le nombre des bons médecins étant devenu plus grand, et le nombre des gens de certaines professions, dont on aura moins besoin alors, étant diminué à proportion, le public sera en état de donner plus d'encouragement à la recherche de la nature, et surtout à l'avancement de la médecine; et alors cette science importante sera bientôt portée fort au delà de son présent état, et croîtra à vue d'œil. Je crois, en effet, que cette partie de la police devrait être l'objet des plus grands soins de ceux qui gouvernent, après celui de la vertu, et qu'un des plus grands fruits de la bonne morale ou politique sera de nous amener une meilleure médecine, quand les hommes commenceront à être plus sages qu'ils ne sont, et quand les grands auront appris de mieux employer leurs richesses et leur puissance pour leur propre bonheur.

§ 21. PHILALÈTHE. Pour ce qui est de la connaissance de l'*existence réelle* (qui est la 4e sorte des *connaissances*), il faut dire que nous avons une connaissance *intuitive de notre existence*, une *démonstrative de celle de Dieu* et une *sensitive des autres choses*. Et nous en parlerons amplement dans la suite.

THÉOPHILE. On ne saurait rien dire de plus juste.

§ 22. PHILALÈTHE. Maintenant, ayant parlé de la *connaissance*, il paraît à propos que, pour mieux découvrir l'état présent de notre esprit, nous en considérions un peu le côté obscur, et prenions connaissance de *notre ignorance;* car elle est infiniment plus grande que notre connaissance. Voici les *causes* de cette ignorance. C'est, 1° que nous manquons d'idées; 2° que nous ne saurions découvrir la connexion entre les idées que nous avons; 3° que nous négligeons de les suivre et de les examiner exactement. § 23. Quant au *défaut des idées*, nous n'avons d'idées simples que celles qui

nous viennent des sens internes ou externes. Ainsi, à l'égard d'une infinité de créatures de l'univers et de leurs qualités, nous sommes comme les aveugles par rapport aux couleurs, n'ayant pas même les facultés qu'il faudrait pour les connaître ; et, selon toutes les apparences, l'homme tient le dernier rang parmi tous les êtres intellectuels.

Théophile. Je ne sais s'il n'y en a pas aussi au-dessous de nous. Pourquoi voudrions-nous nous dégrader sans nécessité? peut-être tenons-nous un rang assez honorable parmi les animaux raisonnables ; car des génies supérieurs pourraient avoir des corps d'une autre façon, de sorte que le nom d'animal pourrait ne leur point convenir. On ne saurait dire si notre soleil, parmi le grand nombre d'autres, en a plus au-dessus qu'au-dessous de lui, et nous sommes bien placés dans son système; car la terre tient le milieu entre les planètes, et sa distance paraît bien choisie pour un animal contemplatif qui la devait habiter. D'ailleurs nous avons incomparablement plus de sujet de nous louer que de nous plaindre de notre sort, la plupart de nos maux devant être imputés à notre faute. Et surtout nous aurions grand tort de nous plaindre des défauts de notre connaissance, puisque nous nous servons si peu de celles que la nature charitable nous présente.

§ 24. Philalèthe. Il est vrai cependant que l'extrême distance de presque toutes les parties du monde qui sont exposées à notre vue les dérobe à notre connaissance, et apparemment le monde visible n'est qu'une petite partie de cet immense univers. Nous sommes renfermés dans un petit coin de l'espace, c'est-à-dire dans le système de notre soleil, et cependant nous ne savons pas même ce qui se passe dans les autres planètes qui tournent à l'entour de lui aussi bien que notre boule. § 25. Ces connaissances nous échappent à cause de la grandeur et de l'éloignement, mais d'autres corps nous sont cachés à cause de leur petitesse, et ce sont ceux qu'il nous importerait le plus de connaître ; car de leur contexture nous pourrions inférer les usages et opérations de ceux qui sont visibles, et savoir pourquoi la rhubarbe purge, la ciguë tue, et l'opium fait dormir. Ainsi, § 26, quelque loin que l'industrie humaine puisse porter la philosophie expérimentale sur les choses physiques, je suis tenté de croire que nous ne pourrons jamais parvenir sur ces matières à une *connaissance scientifique*.

Théophile. Je crois bien que nous n'irons jamais aussi loin qu'il serait à souhaiter ; cependant il me semble qu'on fera quelques progrès considérables avec le temps dans l'explication de quelques phénomènes, parce que le grand nombre des expériences que nous sommes à portée de faire nous peut fournir des *data* plus que suffisants, de sorte qu'il manque seulement l'art de les employer, dont je ne désespère point qu'on poussera les petits commencements depuis que l'*analyse infinitésimale* nous a donné le moyen d'allier la géométrie avec la physique, et que la *dynamique* nous a fourni les lois générales de la nature.

§ 27. **Philalèthe.** Les esprits sont encore plus éloignés de notre connaissance ; nous ne saurions nous former aucune idée de leurs différents ordres, et cependant le *monde intellectuel* est certainement plus grand et plus beau que le monde matériel.

Théophile. Ces mondes sont toujours parfaitement parallèles quant aux causes efficientes, mais non pas quant aux finales. Car à mesure que les esprits dominent dans la matière, ils y produisent des ordonnances merveilleuses. Cela paraît par les changements que les hommes ont faits pour embellir la surface de la terre, comme de petits dieux qui imitent le grand architecte de l'univers, quoique ce ne soit que par l'emploi des corps et de leurs lois. Que ne peut-on pas conjecturer de cette immense multitude des esprits qui nous passent ! Et comme les esprits forment tous ensemble une espèce d'État sous Dieu, dont le gouvernement est parfait, nous sommes bien éloignés de comprendre le système de ce monde intelligible et de concevoir les peines et les récompenses qui y sont préparées à ceux qui les méritent suivant la plus exacte raison, et de nous figurer ce qu'aucun œil n'a vu, ni aucune oreille n'a entendu, et qui n'est jamais entré dans le cœur de l'homme. Cependant tout cela fait connaître que nous avons toutes les idées distinctes qu'il faut pour connaître les corps et les esprits, mais non pas le détail suffisant des faits ni des sens assez pénétrants pour démêler les idées confuses, ou assez étendus pour les apercevoir toutes.

§ 28. **Philalèthe.** Quant à la connexion dont la connaissance nous manque dans les idées que nous avons, j'allais vous dire que les affections mécaniques des corps n'ont aucune liaison avec les idées des couleurs, des sons, des odeurs et des goûts, de plaisir et de douleur, et que leur connexion ne dépend que du bon plaisir

et de la volonté arbitraire de Dieu. Mais je me souviens que vous jugez qu'il y a une parfaite *correspondance*, quoique ce ne soit pas toujours une *ressemblance* entière. Cependant vous reconnaissez que le trop grand détail des petites choses qui y entrent nous empêche de démêler ce qui est caché, quoique vous espériez encore que nous y approcherons beaucoup; et qu'ainsi vous ne voudriez pas qu'on dît avec mon illustre auteur, § 29, que *c'est perdre sa peine que de s'engager dans une telle recherche*, de peur que cette croyance ne fasse du tort à l'accroissement de la science. Je vous aurais parlé aussi de la difficulté qu'on a eue jusqu'ici d'expliquer la connexion qu'il y a entre l'âme et le corps, puisqu'on ne saurait concevoir qu'une pensée produise un mouvement dans le corps, ni qu'un mouvement produise une pensée dans l'esprit. Mais, depuis que je conçois votre hypothèse de l'harmonie préétablie, cette difficulté dont on désespérait me paraît levée tout d'un coup et comme par enchantement. § 30. Reste donc la *troisième* cause de notre ignorance, c'est que nous ne suivons pas les idées que nous avons ou que nous pouvons avoir, et ne nous appliquons pas à trouver les idées moyennes. C'est ainsi qu'on ignore les vérités mathématiques, quoiqu'il n'y ait aucune imperfection dans nos facultés, ni aucune incertitude dans les choses mêmes. Le mauvais usage des mots a le plus contribué à nous empêcher de trouver la convenance et disconvenance des idées; et les mathématiciens qui forment leurs pensées indépendamment des noms et s'accoutument à se présenter à leur esprit les *idées mêmes* au lieu des sons, ont évité par là une grande partie de l'embarras. Si les hommes avaient agi, dans leurs découvertes du monde matériel, comme ils en ont usé à l'égard de celles qui regardent le monde intellectuel, et s'ils avaient tout confondu dans un chaos de termes d'une signification incertaine, ils auraient disputé sans fin sur les zones, les marées, le bâtiment des vaisseaux et les routes; on ne serait jamais allé au delà de la ligne, et les antipodes seraient encore aussi inconnus qu'ils étaient lorsqu'on avait déclaré que c'était une hérésie de les soutenir.

THÉOPHILE. Cette *troisième* cause de notre ignorance est la seule blâmable. Et vous voyez, monsieur, que le désespoir d'aller plus loin y est compris. Ce découragement nuit beaucoup, et des personnes habiles et considérables ont empêché les progrès de la

médecine par la fausse persuasion que c'est peine perdue que d'y travailler. Quand vous verrez les philosophes aristotéliciens du temps passé parler des météores, comme de l'arc-en ciel, par exemple, vous trouverez qu'ils croyaient qu'on ne devait pas seulement penser à expliquer distinctement ce phénomène; et les entreprises de Maurolycus et puis de Marc-Antoine de Dominis leur paraissaient comme un vol d'Icare. Cependant la suite en a désabusé le monde. Il est vrai que le mauvais usage des termes a causé une bonne partie du désordre qui se trouve dans nos connaissances, non-seulement dans la morale et métaphysique, ou dans ce que vous appelez le monde intellectuel, mais encore dans la médecine où cet abus des termes augmente de plus en plus. Nous ne nous pouvons pas toujours aider par les figures comme dans la géométrie; mais l'algèbre fait voir qu'on peut faire de grandes découvertes sans recourir toujours aux idées mêmes des choses. Au sujet de l'hérésie prétendue des antipodes, je dirai en passant qu'il est vrai que Boniface, archevêque de Mayence, a accusé Virgile de Salzbourg, dans une lettre qu'il a écrite au pape contre lui sur ce sujet, et que le pape y répond d'une manière qui fait paraître qu'il donnait assez dans le sens de Boniface; mais on ne trouve point que cette accusation ait eu des suites. Virgile s'est toujours maintenu. Les deux antagonistes passent pour saints, et les savants de Bavière, qui regardent Virgile comme un apôtre de la Carinthie et des pays voisins, en ont justifié la mémoire.

CHAPITRE IV.

De la réalité de notre connaissance.

§ 2. PHILALÈTHE. Quelqu'un qui n'aura pas compris l'importance qu'il y a d'avoir de bonnes idées et d'en entendre la convenance et la disconvenance, croira qu'en raisonnant là-dessus avec tant de soin nous bâtissons des châteaux en l'air, et qu'il n'y aura dans tout notre système que de l'idéal et de l'imaginaire. Un extravagant, dont l'imagination est échauffée, aura l'avantage d'avoir des idées plus vives et en plus grand nombre; ainsi il aurait aussi plus de connaissance. Il y aura autant de certitude

dans les visions d'un enthousiaste que dans les raisonnements d'un homme de bon sens, pourvu que cet enthousiaste parle conséquemment; et il sera aussi vrai de dire qu'une harpie n'est pas un centaure que de dire qu'un carré n'est pas un cercle. § 2. Je réponds que nos idées s'accordent avec les choses. § 3. Mais on en demandera le *criterium*. § 4. Je réponds encore premièrement que cet accord est manifeste à l'égard des idées simples de notre esprit; car, ne pouvant pas se les former lui-même, il faut qu'elles soient produites par les choses qui agissent sur l'esprit; et secondement (§ 5), que toutes nos idées complexes (excepté celles des substances), étant des archétypes que l'esprit a formés lui-même, qu'il n'a pas destinés à être des copies de quoi que ce soit, ni rapportés à l'existence d'aucune chose comme à leurs originaux, ne peuvent manquer d'avoir toute la conformité avec les choses nécessaires à une existence réelle.

Théophile. Notre certitude serait petite, ou plutôt nulle, si elle n'avait point d'autre fondement des idées simples que celui qui vient des sens. Avez-vous oublié, monsieur, comment j'ai montré que les idées sont originairement dans notre esprit, et que même nos pensées nous viennent de notre propre fonds, sans que les autres créatures puissent avoir une influence immédiate sur l'âme? D'ailleurs le fondement de notre certitude, à l'égard des vérités universelles et éternelles, est dans les idées mêmes, indépendamment des sens; comme aussi les idées pures et intelligibles ne dépendent point des sens, par exemple, celle de l'être, de l'un, du même, etc. Mais les idées des qualités sensibles, comme de la couleur, de la saveur, etc. (qui en effet ne sont que des fantômes), nous viennent des sens, c'est-à-dire de nos perceptions confuses. Et le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent. Voilà la différence qu'on y doit faire; au lieu que celle que vous faites ici entre les idées simples et composées, et idées composées appartenant aux substances et aux accidents, ne me paraît point fondée, puisque toutes les idées intelligibles ont leurs archétypes dans la possibilité éternelle des choses.

§ 5. Philalèthe. Il est vrai que nos idées composées n'ont besoin d'archétypes hors de l'esprit que lorsqu'il s'agit d'une sub-



stance existante qui doit unir effectivement hors de nous les idées simples dont elles sont composées. La connaissance des vérités mathématiques est réelle, quoiqu'elle ne roule que sur nos idées et qu'on ne trouve nulle part des cercles exacts. Cependant on est assuré que les choses existantes conviendront avec nos archétypes, à mesure que ce qu'on y suppose se trouve existant. § 7. Ce qui sert encore à justifier la réalité des choses morales. § 8. Et les Offices de Cicéron n'en sont pas moins conformes à la vérité, parce qu'il n'y a personne dans le monde qui règle sa vie exactement sur le modèle d'un homme de bien tel que Cicéron nous l'a dépeint. § 9. Mais, dira-t-on, si les idées morales sont de notre invention, quelle étrange notion aurons-nous de la justice et de la tempérance! § 10. Je réponds que l'incertitude ne sera que dans le langage, parce qu'on n'entend pas toujours ce qu'on dit, ou ne l'entend pas toujours de même.

THÉOPHILE. Vous pouviez répondre encore, monsieur, et bien mieux, à mon avis, que les idées de la justice et de la tempérance ne sont pas de notre invention, non plus que celles du cercle et du carré. Je crois l'avoir assez montré.

§ 11. PHILALÈTHE. Pour ce qui est des idées des substances qui existent hors de nous, notre connaissance est réelle autant qu'elle est conforme à ces archétypes; et à cet égard l'esprit ne doit point combiner les idées arbitrairement, d'autant plus qu'il y a fort peu d'idées simples dont nous puissions assurer qu'elles peuvent ou ne peuvent pas exister ensemble dans la nature au delà de ce qui paraît par des observations sensibles.

THÉOPHILE. C'est, comme j'ai dit plus d'une fois, parce que ces idées, quand la raison ne saurait juger de leur compatibilité ou connexion, sont confuses, comme sont celles des qualités particulières des sens.

§ 13. PHILALÈTHE. Il est bon encore, à l'égard des substances existantes, de ne se point borner aux noms ou aux espèces qu'on suppose établies par les noms. Cela me fait revenir à ce que nous avons discuté assez souvent à l'égard de la définition de l'homme. Car, parlant d'un *innocent* qui a vécu quarante ans sans donner le moindre signe de raison, ne pourrait-on point dire qu'il tient le milieu entre l'homme et la bête? cela passerait peut-être pour un paradoxe bien hardi, ou même pour une fausseté de très-dange-

reuse conséquence. Cependant il me semblait autrefois, et il semble encore à quelques-uns de mes amis que je ne saurais encore désabuser, que ce n'est qu'en vertu d'un préjugé fondé sur cette fausse supposition que ces deux noms, *homme* et *bête*, signifient des espèces distinctes si bien marquées par des essences réelles dans la nature, que nulle autre espèce ne peut intervenir entre elles, comme si toutes les choses étaient jetées au moule suivant le nombre précis de ces essences. § 14. Quand on demande à ses amis quelle espèce d'animaux sont ces *innocents*, s'ils ne sont ni hommes ni bêtes, ils répondent que ce sont des *innocents* et que cela suffit. Quand on demande encore ce qu'ils deviendront dans l'autre monde, nos amis répondent qu'il ne leur importe pas de le savoir ni de le rechercher. *Qu'ils tombent ou qu'ils se soutiennent, cela regarde leur maître* (*Rom.* XIV, 4), qui est bon et fidèle et ne dispose point de ses créatures suivant les bornes étroites de nos pensées ou de nos opinions particulières, et ne les distingue pas conformément aux noms et espèces qu'il nous plaît d'imaginer; qu'il nous suffit que ceux qui sont capables d'instruction seront appelés à rendre compte de leur conduite, et qu'ils recevront leur salaire *selon ce qu'ils auront fait dans leur corps* (2 *Corinth.* v. 10, § 15). Je vous représenterai encore le reste de leurs raisonnements. La question, disent-ils, s'il faut priver les imbéciles d'un état à venir, roule sur deux suppositions également fausses : la première, que tout être qui a la forme et apparence extérieure d'homme est destiné à un état d'immortalité après cette vie; et la seconde, que tout ce qui a une naissance humaine doit jouir de ce privilége. Otez ces imaginations, et vous verrez que ces sortes de questions sont ridicules et sans fondement. Et en effet je crois qu'on désavouera la première supposition, et qu'on n'aura pas l'esprit assez enfoncé dans la matière pour croire que la vie éternelle est due à aucune figure d'une masse matérielle, en sorte que la masse doive avoir éternellement du sentiment parce qu'elle a été moulée sur une telle figure. § 16. Mais la seconde supposition vient au secours. On dira que cet *innocent* vient de parents raisonnables, et que par conséquent il faut qu'il ait une âme raisonnable. Je ne sais par quelle règle de logique on peut établir une telle conséquence, et comment après cela on oserait détruire des productions mal formées et contrefaites. Oh! dira-t-on, ce sont des *monstres!* Eh bien, soit. Mais, que sera cet

innocent toujours intraitable? Un défaut dans le corps fera-t-il un monstre, et non un défaut dans l'esprit? C'est retourner à la *première supposition* déjà réfutée, que l'extérieur suffit. Un innocent bien formé est un homme, à ce qu'on croit; il a une âme raisonnable, quoiqu'elle ne paraisse pas. Mais faites les oreilles un peu plus longues et plus pointues, et le nez un peu plus plat qu'à l'ordinaire; alors vous commencez à hésiter. Faites le visage plus étroit, plus plat et plus long; vous voilà tout à fait déterminé. Et si la tête est parfaitement celle de quelque animal, c'est un monstre sans doute, et ce vous est une démonstration qu'il n'a point d'âme raisonnable et qu'il doit être détruit. Je vous demande maintenant où trouver la juste mesure et les dernières bornes qui emportent avec elles une âme raisonnable? Il y a des *fœtus* humains moitié bêtes, moitié hommes; d'autres dont les trois parties participent de l'un, et l'autre partie de l'autre. Comment déterminer au juste les linéaments qui marquent la raison? De plus, ce *monstre*, ne sera-ce pas une espèce moyenne entre l'homme et la bête? Et tel est l'*innocent* dont il s'agit.

THÉOPHILE. Je m'étonne que vous retourniez à cette question, que nous avons assez examinée, et cela plus d'une fois, et que vous n'ayez pas mieux catéchisé vos amis. Si nous distinguons l'homme de la bête par la faculté de raisonner, il n'y a point de milieu, il faut que l'animal dont il s'agit l'ait ou ne l'ait pas; mais comme cette faculté ne paraît pas quelquefois, on en juge par des indices qui ne sont pas démonstratifs à la vérité, jusqu'à ce que cette raison se montre; car l'on sait, par l'expérience de ceux qui l'ont perdue ou qui enfin en ont obtenu l'exercice, que sa fonction peut être suspendue. La naissance et la figure donnent des présomptions de ce qui est caché. Mais la présomption de la naissance est effacée (*elidìtur*) par une figure extrêmement différente de l'humaine, telle qu'était celle de l'animal né d'une femme de Zélande, chez Levinus Lemnius (livre 1, ch. 8), qui avait un bec crochu, un cou long et rond, des yeux étincelants, une queue pointue, une grande agilité à courir d'abord par la chambre. Mais on dira qu'il y a des monstres ou des *frères des Lombards* (comme les médecins les appelaient autrefois, à cause qu'on disait que les femmes de Lombardie étaient sujettes à ces sortes d'enfantements) qui approchent davantage de la figure humaine. Eh bien, soit.

Comment donc, direz-vous, peut-on déterminer les justes limites de la figure qui doit passer pour humaine? Je réponds que dans une matière conjecturale on n'a rien de précis. Et voilà l'affaire finie. On objecte que l'innocent ne montre point de raison, et cependant il passe pour homme; mais s'il avait une figure monstrueuse, il ne le serait point, et qu'ainsi on a plus d'égard à la figure qu'à la raison. Mais ce monstre montre-t-il de la raison? non sans doute. Vous voyez donc qu'il lui manque plus qu'à l'innocent. Le défaut de l'exercice de la raison est souvent temporel, mais il ne cesse pas dans ceux où il est accompagné d'une tête de chien. Au reste, si cet animal de figure humaine n'est pas un homme, il n'y a pas grand mal à le garder pendant l'incertitude de son sort. Et soit qu'il ait une âme raisonnable, ou qu'il en ait une qui ne le soit pas, Dieu ne l'aura point faite pour rien, et l'on dira de celle des hommes qui demeurent dans un état toujours semblable à celui de la première enfance, que leur sort pourra être le même que celui des âmes de ces enfants qui meurent dans le berceau.

CHAPITRE V.

De la vérité en général.

§ 1. **Philalèthe.** Il y a plusieurs siècles qu'on a demandé ce que c'est que la *vérité*. § 2. Nos amis croient que c'est la conjonction ou la séparation des signes, suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entre elles. Par la conjonction ou la séparation des signes, il faut entendre ce qu'on appelle autrement *proposition*.

Théophile. Mais une *épithète* ne fait pas une proposition: par exemple, l'*homme sage*. Cependant il y a une conjonction de deux termes. Négation aussi est autre chose que séparation; car, disant l'*homme*, et après quelque intervalle prononçant *sage*, ce n'est pas nier. La *convenance* ou la *disconvenance* n'est pas proprement ce qu'on exprime par la proposition. Deux œufs ont de la convenance et deux ennemis ont de la disconvenance. Il s'agit ici d'une manière de convenir ou de disconvenir toute particulière. Ainsi je crois que cette définition n'explique point le point dont il

s'agit ; mais, ce que je trouve le moins à mon gré dans votre définition de la vérité, c'est qu'on y cherche la vérité dans les mots. Ainsi le même sens étant exprimé en latin, allemand, anglais, français, ne sera pas la même vérité, et il faudra dire avec M. *Hobbes* que la vérité dépend du bon plaisir des hommes ; ce qui est parler d'une manière bien étrange. On attribue même la vérité à Dieu, que vous m'avouerez (je crois) de n'avoir point besoin de signes. Enfin je me suis déjà étonné plus d'une fois de l'humeur de vos amis, qui se plaisent à rendre les essences vérités *nominales*.

Philalèthe. N'allez point trop vite. Sous les signes ils comprennent les idées. Ainsi les vérités seront ou *mentales* ou *nominales*, selon les espèces des signes.

Théophile. Nous aurons donc encore des vérités *littérales*, qu'on pourra distinguer en vérités de papier ou de parchemin, de noir d'encre ordinaire ou d'encre d'imprimerie, s'il faut distinguer les vérités par les signes. Il vaut donc mieux placer les vérités dans le rapport entre les objets des idées, qui fait que l'une est comprise ou non comprise dans l'autre. Cela ne dépend point des langues, et nous est commun avec Dieu et les anges ; et lorsque Dieu nous manifeste une vérité, nous acquérons celle qui est dans son entendement ; car, quoiqu'il y ait une différence infinie entre ses idées et les nôtres, quant à la perfection et à l'étendue, il est toujours vrai qu'on convient dans le même rapport. C'est donc dans ce rapport qu'on doit placer la vérité, et nous pouvons distinguer entre les *vérités*, qui sont indépendantes de notre bon plaisir, et entre les *expressions*, que nous inventons comme bon nous semble.

§ 8. **Philalèthe.** Il n'est que trop vrai que les hommes, même dans leur esprit, mettent les mots à la place des choses, surtout quand les idées sont complexes et indéterminées. Mais il est vrai aussi, comme vous l'avez observé, qu'alors l'esprit se contente de marquer seulement la vérité sans l'entendre pour le présent, dans la persuasion où il est qu'il dépend de lui de l'entendre quand il voudra. Au reste, l'action qu'on exerce en *affirmant* ou en *niant* est plus facile à concevoir en réfléchissant sur ce qui se passe en nous qu'il n'est aisé de l'expliquer par paroles. C'est pourquoi ne trouvez point mauvais qu'au défaut de mieux on a parlé de *joindre*

ensemble ou de *séparer*. § 8. Vous accorderez aussi que les propositions au moins peuvent être appelées *verbales*, et que lorsqu'elles sont vraies, elles sont et verbales et encore réelles, car (§ 9) la *fausseté* consiste à joindre les noms autrement que leurs idées ne conviennent ou disconviennent. Au moins (§ 10) les mots sont de grands véhicules de la vérité. § 11. Il y a aussi une *vérité morale*, qui consiste à parler des choses selon la persuasion de notre esprit; il y a enfin une *vérité métaphysique*, qui est l'existence réelle des choses, conforme aux idées que nous en avons.

Théophile. La vérité morale est appelée *véracité* par quelques-uns, et la *vérité métaphysique* est prise vulgairement par les métaphysiciens pour un attribut de l'être; mais c'est un attribut bien inutile et presque vide de sens. Contentons-nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit avec les choses dont il s'agit. Il est vrai que j'ai attribué aussi la vérité aux idées en disant que les idées sont vraies ou fausses; mais alors je l'entends en effet de la vérité des propositions qui affirment la possibilité de l'objet de l'idée; et dans ce même sens on peut dire encore qu'*un être est vrai*, c'est-à-dire la proposition qui affirme son existence actuelle ou du moins possible.

CHAPITRE VI.

Des propositions universelles, de leur vérité et de leur certitude.

§ 2. Philalèthe. Toute notre connaissance est des vérités générales ou particulières. Nous ne saurions jamais faire bien entendre les premières, qui sont les plus considérables, ni les comprendre que fort rarement nous-mêmes qu'autant qu'elles sont conçues et exprimées par des paroles.

Théophile. Je crois qu'encore d'autres marques pourraient faire cet effet : on le voit par les caractères des Chinois; et on pourrait introduire un *caractère universel* fort populaire et meilleur que le leur, si on employait de petites figures à la place des mots, qui représentassent les choses visibles par leurs traits et les invisibles par des visibles qui les accompagnent, y joignant de certaines marques additionnelles convenables pour faire entendre les flexions et les particules. Cela servirait d'abord pour communiquer aisé-

ment avec les nations éloignées; mais, si on l'introduisait aussi parmi nous sans renoncer pourtant à l'écriture ordinaire, l'usage de cette manière d'écrire serait d'une grande utilité pour enrichir l'imagination et pour donner des pensées moins sourdes et moins verbales qu'on n'en a maintenant. Il est vrai que l'art de dessiner n'étant point connu de tous, il s'ensuit qu'excepté les livres imprimés de cette façon (que tout le monde apprendrait bientôt à lire), tout le monde ne pourrait point s'en servir autrement que par une manière d'imprimerie, c'est-à-dire ayant des figures gravées toutes prêtes pour les imprimer sur du papier, et y ajoutant par après avec la plume les marques des flexions ou des particules. Mais, avec le temps, tout le monde apprendrait le dessin dès la jeunesse, pour n'être point privé de la commodité de ce *caractère figuré*, qui *parlerait* véritablement *aux yeux*, et qui serait fort au gré du peuple; comme en effet les paysans ont déjà certains almanachs qui leur disent sans paroles une bonne partie de ce qu'ils demandent; et je me souviens d'avoir vu des imprimés satiriques en taille-douce qui tenaient un peu de l'énigme, où il y avait des *figures signifiantes par elles-mêmes*, mêlées avec des paroles; au lieu que nos lettres et les caractères chinois ne sont significatifs que par la volonté des hommes (*ex instituto*).

§ 3. PHILALÈTHE. Je crois que votre pensée s'exécutera un jour, tant cette *écriture* me paraît agréable et naturelle; et il semble qu'elle ne serait pas de petite conséquence pour augmenter la perfection de notre esprit et pour rendre nos conceptions plus réelles. Mais, pour revenir aux connaissances générales et à leur certitude, il sera à propos de remarquer qu'il y a *certitude de vérité*, et qu'il y a aussi *certitude de connaissance*. Lorsque les mots sont joints de telle manière dans des propositions qu'ils expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement, c'est une *certitude de vérité;* et la *certitude de connaissance* consiste à apercevoir la convenance ou la disconvenance des idées en tant qu'elle est exprimée dans des propositions : c'est ce que nous appelons ordinairement *être certain* d'une proposition.

THÉOPHILE. En effet, cette dernière sorte de *certitude* suffira encore sans l'usage des mots, et n'est autre chose qu'une parfaite connaissance de la vérité; au lieu que la première espèce de certitude ne paraît être autre chose que la vérité même.

§ 4. PHILALÈTHE. Or, comme nous ne saurions être assurés de la vérité d'aucune *proposition générale*, à moins que nous ne connaissions les bornes précises de la signification des termes dont elle est composée, il serait nécessaire que nous connussions l'essence de chaque espèce, ce qui n'est pas malaisé à l'égard des idées simples et des modes. Mais dans les substances où une essence réelle, distincte de la nominale, est supposée déterminer les espèces, l'étendue du terme général est fort incertaine, parce que nous ne connaissons pas cette essence réelle ; et, par conséquent, dans ce sens nous ne saurions être assurés d'aucune proposition générale faite sur le sujet de ces substances. Mais lorsqu'on suppose que les espèces des substances ne sont autre chose que la réduction des individus substantiels en certaines sortes, rangées sous divers noms généraux, selon qu'elles conviennent aux différentes idées abstraites que nous désignons par ces noms-là, on ne saurait douter si une proposition bien connue comme il faut est véritable ou non.

THÉOPHILE. Je ne sais, monsieur, pourquoi vous revenez encore à un point assez contesté entre nous, et que je croyais vidé. Mais enfin j'en suis bien aise, parce que vous me donnez une occasion fort propre, ce me semble, à vous désabuser de nouveau. Je vous dirai donc que nous pouvons être assurés, par exemple, de mille vérités qui regardent l'or, ou ce corps dont l'essence interne se fait connaître par la plus grande pesanteur connue ici-bas, ou par la plus grande ductilité, ou par d'autres marques ; car nous pouvons dire que le corps de la plus grande ductilité connue est aussi le plus pesant de tous les corps connus. Il est vrai qu'il ne serait point impossible que tout ce qu'on a remarqué jusqu'ici dans l'or se trouvât un jour en deux corps discernables par d'autres qualités nouvelles, et qu'ainsi ce ne fût plus la plus basse espèce, comme on le prend jusqu'ici par provision. Il se pourrait aussi qu'une sorte demeurant rare et l'autre étant commune, on jugeât à propos de réserver le nom de vrai or à la seule espèce rare, pour la retenir dans l'usage de la monnaie par le moyen de nouveaux essais qui lui seraient propres. Après quoi l'on ne doutera point aussi que l'essence interne de ces deux espèces ne soit différente ; et quand même la définition d'une substance actuellement existante ne serait pas bien déterminée à tous égards (comme en effet celle de l'homme ne l'est pas à l'égard de la figure externe), on ne

laisserait pas d'avoir une infinité de propositions générales sur son sujet, qui suivraient de la raison et des autres qualités que l'on reconnaît en lui. Tout ce que l'on peut dire sur ces propositions générales, c'est qu'en cas qu'on prenne l'homme pour la plus basse espèce et le restreigne à la race d'Adam, on n'aura point de propriétés de l'homme de celles qu'on appelle *in quarto modo*, ou qu'on puisse énoncer de lui par une proposition réciproque ou simplement convertible, si ce n'est par provision, comme en disant : *L'homme est le seul animal raisonnable.* Et, prenant l'homme pour ceux de notre race, le *provisonnel* consiste à sous-entendre qu'il est le seul animal raisonnable de ceux qui nous sont connus; car il se pourrait qu'il y eût un jour d'autres animaux à qui fût commun avec la postérité des hommes d'à présent tout ce que nous y remarquons jusqu'ici, mais qui fussent d'une autre origine. C'est comme si les Australiens imaginaires venaient inonder nos contrées : il y a de l'apparence qu'alors on trouverait quelque moyen de les distinguer de nous. Mais, en cas que non, et supposé que Dieu eût défendu le mélange de ces races et que Jésus-Christ n'eût racheté que la nôtre, il faudrait tâcher de faire des marques artificielles pour les distinguer entre elles. Il y aurait sans doute une différence interne; mais, comme elle ne se rendrait point reconnaissable, on serait réduit à la seule *dénomination extrinsèque* de la naissance, qu'on tâcherait d'accompagner d'une marque artificielle durable, laquelle donnerait une *dénomination intrinsèque* et un moyen constant de discerner notre race des autres. Ce sont des fictions que tout cela, car nous n'avons point besoin de recourir à ces distinctions, étant les seuls animaux raisonnables de ce globe. Cependant ces fictions servent à connaître la nature des idées des substances et des vérités générales à leur égard. Mais si l'homme n'était point pris pour la plus basse espèce ni pour celle des animaux raisonnables de la race d'Adam, et si, au lieu de cela, il signifiait un genre commun à plusieurs espèces qui appartient maintenant à une seule race connue, mais qui pourrait encore appartenir à d'autres distinguables, ou par la naissance, ou même par d'autres marques naturelles, comme, par exemple, aux feints Australiens; alors, dis-je, ce genre aurait des propositions réciproques, et la définition présente de l'homme ne serait point provisionnelle. Il en est de même de l'or; car, supposé qu'on en eût un jour deux sortes dis-

cernables, l'une rare et connue jusqu'ici, et l'autre commune et peut-être artificielle, trouvée dans la suite des temps; alors, supposé que le nom de l'or doive demeurer à l'espèce présente, c'est-à-dire à l'or naturel et rare, pour conserver par son moyen la commodité de la monnaie d'or, fondée sur la rareté de cette matière, sa définition connue jusqu'ici par des dénominations intrinsèques n'aurait été que provisionnelle, et devra être augmentée par les nouvelles marques qu'on découvrira pour distinguer l'or rare ou de l'espèce ancienne de l'or nouveau artificiel. Mais, si le nom de l'or devait demeurer alors commun aux deux espèces, c'est-à-dire si par l'or on entend un genre dont jusqu'ici nous ne connaissons point de sous-division et que nous prenons maintenant pour la plus basse espèce (mais seulement par provision, jusqu'à ce que la subdivision soit connue), et si l'on en trouvait quelque jour une nouvelle espèce, c'est-à-dire un or artificiel aisé à faire et qui pourrait devenir commun; je dis que dans ce sens la définition de ce genre ne doit point être jugée provisionnelle, mais perpétuelle. Et même, sans se mettre en peine des noms de l'homme ou de l'or, quelque nom qu'on donne au genre ou à la plus basse espèce connue, et quand même on ne leur en donnerait aucun, ce qu'on vient de dire serait toujours vrai des idées, des genres ou des espèces, et les espèces ne seront définies que provisionnellement quelquefois par les définitions des genres. Cependant il sera toujours permis et raisonnable d'entendre qu'il y a une essence réelle interne appartenant, par une proposition réciproque, soit au genre, soit aux espèces, laquelle se fait connaître ordinairement par les marques externes. J'ai supposé jusqu'ici que la race ne dégénère ou ne change point; mais si la même race passait dans une autre espèce, on serait d'autant plus obligé de recourir à d'autres marques et dénominations intrinsèques ou extrinsèques sans s'attacher à la race.

§ 7. PHILALÈTHE. Les idées complexes, que les noms que nous donnons aux espèces des substances justifient, sont des collections des idées de certaines qualités que nous avons remarqué *coexister* dans un *soutien* inconnu que nous appelons substance. Mais nous ne saurions connaître certainement quelles autres qualités coexistent nécessairement avec de telles combinaisons, à moins que nous pussions découvrir leur dépendance à l'égard de leurs premières qualités.

Théophile. J'ai déjà remarqué autrefois que le même se trouve dans les idées des *accidents*, dont la nature est un peu abstruse, comme sont par exemple les figures de géométrie; car lorsqu'il s'agit, par exemple, de la figure d'un miroir, qui ramasse tous les rayons parallèles dans un point comme foyer, on peut trouver plusieurs propriétés de ce miroir avant que d'en connaître la construction; mais on sera en incertitude sur beaucoup d'autres affections qu'il peut avoir, jusqu'à ce qu'on trouve en lui ce qui répond à la constitution interne des substances, c'est-à-dire la construction de cette figure du miroir, qui sera comme la clef de la connaissance ultérieure.

Philalèthe. Mais quand nous aurions connu la constitution intérieure de ce corps, nous n'y trouverions que la dépendance que les qualités premières, ou que vous appelez manifestes, en peuvent avoir : c'est-à-dire on connaîtrait quelles grandeurs, figures et forces mouvantes en dépendent; mais on ne connaîtrait jamais la connexion qu'elles peuvent avoir avec les *qualités secondes* ou confuses, c'est-à-dire avec les qualités sensibles, comme les couleurs, les goûts, etc.

Théophile. C'est que vous supposez encore que ces qualités sensibles, ou plutôt les idées que nous en avons, ne dépendent point des figures et mouvements naturellement, mais seulement du bon plaisir de Dieu qui nous donne ces idées. Vous paraissez donc avoir oublié, monsieur, ce que je vous ai remontré plus d'une fois contre cette opinion, pour vous faire juger plutôt que ces *idées sensitives* dépendent du détail des figures et mouvements et les expriment exactement, quoique nous ne puissions pas y démêler ce détail dans la confusion d'une trop grande multitude et petitesse des actions mécaniques qui frappent nos sens. Cependant, si nous étions parvenus à la constitution interne de quelques corps, nous verrions aussi quand ils devraient avoir ces qualités, qui seraient réduites elles-mêmes à leurs raisons intelligibles; quand même il ne serait jamais dans notre pouvoir de les reconnaître sensiblement dans ces idées sensitives, qui sont un résultat confus des actions des corps sur nous, comme maintenant que nous avons la parfaite analyse du *vert* en bleu et jaune, et n'avons presque plus rien à demander à son égard que par rapport à ces *ingrédients*, nous ne sommes pourtant point capables de démêler les idées du bleu et du jaune

dans notre idée sensitive du vert, pour cela même que c'est une idée confuse. C'est à peu près comme on ne saurait démêler l'idée des dents de la roue, c'est-à-dire de la cause, dans la perception d'un *transparent artificiel* que j'ai remarqué chez les horlogers, fait par la prompte rotation d'une roue dentelée, ce qui en fait disparaître les dents et paraître à leur place un transparent continuel imaginaire, composé des apparences successives des dents et de leurs intervalles, mais où la succession est si prompte que notre fantaisie ne la saurait distinguer. On trouve donc bien ces dents dans la notion distincte de cette transparence, mais non pas dans cette perception sensitive confuse, dont la nature est d'être et de demeurer confuse; autrement, si la confusion cessait (comme si le mouvement était si lent qu'on en pourrait observer les parties et leur succession), ce ne serait plus elle : c'est-à-dire, ce ne serait plus ce fantôme de transparence. Et comme on n'a point besoin de se figurer que Dieu par son bon plaisir nous donne ce fantôme, et qu'il est indépendant du mouvement des dents de la roue et de leurs intervalles, et comme au contraire on conçoit que ce n'est qu'une expression confuse de ce qui se passe dans ce mouvement, expression, dis-je, qui consiste en ce que des choses successives sont confondues dans une simultanéité apparente; ainsi il est aisé de juger qu'il en sera de même à l'égard des autres *fantômes sensitifs* dont nous n'avons pas encore une si parfaite analyse, comme des couleurs, des goûts, etc.; car, pour dire la vérité, ils méritent ce nom de fantômes plutôt que celui de *qualités* ou même d'*idées*. Et il nous suffirait à tous égards de les entendre aussi bien que cette transparence artificielle, sans qu'il soit raisonnable ni possible de prétendre d'en savoir davantage ; car de vouloir que ces fantômes confus demeurent, et que cependant on y démêle les ingrédients par la fantaisie même, c'est se contredire, c'est vouloir avoir le plaisir d'être trompé par une agréable perspective, et vouloir qu'en même temps l'œil voie la tromperie, ce qui serait la gâter. C'est un cas enfin où *nihil plus agas quam si des operam, ut cum ratione insanias*. Mais il arrive souvent aux hommes de chercher *nodum in scirpo*, et de se faire des difficultés où il n'y en a point, en demandant ce qui ne se peut, et se plaignant par après de leur impuissance et des bornes de leurs lumières.

§ 8. Philalèthe. *Tout or est fixe ;* c'est une proposition dont

nous ne pourrons pas connaître certainement la vérité. Car si l'*or* signifie une espèce de chose distinguée par une essence réelle que la nature lui a donnée, on ignore quelles substances particulières sont de cette espèce ; ainsi on ne saurait l'affirmer avec certitude, quoique ce soit de l'or. Et si l'on prend l'or pour un corps doué d'une certaine couleur jaune, malléable, fusible, et plus pesant qu'un autre corps connu, il n'est pas difficile de connaître ce qui est ou n'est pas *or;* mais avec tout cela nulle autre qualité ne peut être affirmée ou niée avec certitude de l'or, que ce qui a avec cette idée une connexion ou une incompatibilité qu'on peut découvrir. Or, la fixité n'ayant aucune connexion connue avec la couleur, la pesanteur et les autres idées simples que j'ai supposées faire l'idée complexe que nous avons de l'or, il est impossible que nous puissions connaître certainement la vérité de cette proposition, que tout or est fixe.

Théophile. Nous savons presque aussi certainement que le plus pesant de tous les corps connus ici-bas est fixe que nous savons certainement qu'il fera jour demain. C'est parce qu'on l'a expérimenté cent mille fois; c'est une certitude expérimentale et de fait, quoique nous ne connaissions point la liaison de la fixité avec les autres qualités de ce corps. Au reste, il ne faut point opposer deux choses qui s'accordent et qui reviennent au même. Quand je pense à un corps qui est en même temps jaune, fusible et résistant à la coupelle, je pense à un corps dont l'essence spécifique, quoique inconnue dans son intérieur, fait émaner ces qualités de son fonds et se fait connaître confusément au moins par elles. Je ne vois rien de mauvais en cela, ni qui mérite qu'on revienne si souvent à la charge pour l'attaquer.

§ 10. Philalèthe. C'est assez pour moi maintenant que cette connaissance de la fixité du plus pesant des corps ne nous soit point connue par la convenance ou disconvenance des idées. Et je crois pour moi que, parmi les secondes qualités des corps et des puissances qui s'y rapportent, on n'en saurait nommer deux dont la coexistence nécessaire ou l'incompatibilité puisse être connue certainement, hormis les qualités qui appartiennent au même sens et s'excluent nécessairement l'une l'autre, comme lorsqu'on peut dire que ce qui est blanc n'est pas noir.

Théophile. Je crois pourtant qu'on en trouverait peut-être : par exemple, tout corps palpable, ou qu'on peut sentir par l'attou-

chement, est visible. Tout corps dur fait du bruit quand on le frappe dans l'air. Les tons des cordes ou des fils sont en raison sous-doublée des poids qui causent leur tension. Il est vrai que ce que vous demandez ne réussit qu'autant qu'on conçoit des idées distinctes, jointes aux idées sensitives confuses.

§ 11. PHILALÈTHE. Toujours ne faut-il point s'imaginer que les corps ont leurs qualités par eux-mêmes indépendamment d'autre chose. Une pièce d'or, séparée de l'impression et de l'influence de tout autre corps, perdrait aussitôt sa couleur jaune et sa pesanteur; peut-être aussi deviendrait-elle friable et perdrait sa malléabilité. L'on sait combien les végétaux et les animaux dépendent de la terre, de l'air et du soleil; que sait-on si les étoiles fixes fort éloignées n'ont pas encore de l'influence sur nous?

THÉOPHILE. Cette remarque est très-bonne, et quand la contexture de certains corps nous serait connue, nous ne saurions assez juger de leurs effets sans connaître l'intérieur de ceux qui les touchent et les traversent.

§ 13. PHILALÈTHE. Cependant notre jugement peut aller plus loin que notre connaissance. Car des gens appliqués à faire des observations peuvent pénétrer plus avant, et, par le moyen de quelques probabilités, d'une observation exacte et de quelques apparences réunies à propos, faire souvent de justes conjectures sur ce que l'expérience ne leur a pas encore découvert; mais ce n'est toujours que conjecturer.

THÉOPHILE. Mais si l'expérience justifie ces conséquences d'une manière constante, ne trouvez-vous pas qu'on puisse acquérir des propositions certaines par ce moyen : certaines, dis-je, au moins autant que celles qui assurent, par exemple, que le plus pesant de nos corps est fixe, et que celui qui est le plus pesant après lui est volatil; car il me semble que la *certitude* (*morale*, s'entend, ou *physique*), mais non pas la *nécessité* (ou certitude *métaphysique*), de ces propositions qu'on a apprises par l'expérience seule et non pas par l'analyse et la liaison des idées, est établie parmi nous et avec raison?

CHAPITRE VII.

Des propositions qu'on nomme maximes ou axiomes.

§ 1. **Philalèthe.** Il y a une espèce de propositions qui, sous le nom de *maximes* ou *axiomes*, passent pour les *principes* des sciences; et parce qu'elles sont *évidentes par elles-mêmes*, on s'est contenté de les appeler *innées*, sans que personne ait jamais tâché, que je sache, de faire voir la raison et le fondement de leur extrême clarté, qui nous force pour ainsi dire à leur donner notre consentement. Il n'est pourtant pas inutile d'entrer dans cette recherche et de voir si cette grande évidence est particulière à ces seules propositions, comme aussi d'examiner jusqu'où elles contribuent à nos autres connaissances.

Théophile. Cette recherche est fort utile et même importante. Mais il ne faut point vous figurer, monsieur, qu'elle ait été entièrement négligée. Vous trouverez en cent lieux que les philosophes de l'école ont dit que ces propositions sont évidentes *ex terminis*, aussitôt qu'on en entend les termes; de sorte qu'ils étaient persuadés que la force de la conviction était fondée dans l'intelligence des termes, c'est-à-dire dans la liaison de leurs idées. Mais les géomètres ont bien fait davantage : c'est qu'ils ont entrepris de les démontrer bien souvent. Proclus attribue déjà à Thalès de Milet, un des plus anciens géomètres connus, d'avoir voulu démontrer les propositions qu'Euclide a supposées depuis comme évidentes. On rapporte qu'Apollonius a démontré d'autres axiomes, et Proclus le fait aussi. Feu M. Roberval, déjà octogénaire ou environ, avait dessein de publier de nouveaux éléments de géométrie dont je crois vous avoir déjà parlé. Peut-être que les nouveaux éléments de M. Arnaud, qui faisait du bruit alors, y avaient contribué. Il en montra quelque chose dans l'Académie royale des sciences, et quelques-uns trouvèrent à redire que, supposant cet axiome, que *si à des égaux on ajoute des grandeurs égales, il en provient des égaux*, il démontrait cet autre, qu'on juge de pareille évidence, que *si des égaux on ôte des grandeurs égales, il en reste des égaux*. On disait qu'il devait les supposer tous deux ou les démontrer tous deux. Mais je n'étais pas de cet avis, et je croyais

que c'était toujours autant de gagné que d'avoir diminué le nombre des axiomes. Et l'addition sans doute est antérieure à la soustraction et plus simple, parce que les deux termes sont employés dans l'addition l'un comme l'autre, ce qui n'est pas dans la soustraction. M. Arnaud faisait le contraire de M. Roberval. Il supposait encore plus qu'Euclide. Pour ce qui est des *maximes*, on les prend quelquefois pour des propositions établies, soit qu'elles soient évidentes ou non. Cela pourra être bon pour les commençants, que la scrupulosité arrête; mais quand il s'agit de l'établissement de la science, c'est autre chose. C'est ainsi qu'on les prend souvent dans la morale, et même chez les logiciens dans leurs topiques, où il y en a une bonne provision, mais dont une partie en contient d'assez vagues et obscures. Au reste, il y a longtemps que j'ai dit publiquement et en particulier qu'il serait important de démontrer tous nos axiomes secondaires, dont on se sert ordinairement en les réduisant aux *axiomes primitifs* ou immédiats et indémontrables, qui sont ce que j'appelais dernièrement et ailleurs les *identiques*.

§ 2. PHILALÈTHE. La connaissance est *évidente par elle-même* lorsque la convenance ou disconvenance des idées est aperçue immédiatement. § 3. Mais il y a des vérités qu'on ne reconnaît point pour axiomes, qui ne sont pas moins évidentes par elles-mêmes. Voyons si les quatre espèces de convenance dont nous avons parlé il n'y a pas longtemps (chap. 1, § 3, et chap. 3, p. 7), savoir, l'identité, la connexion, la relation et l'existence réelle, nous en fournissent. § 4. Quant à l'*identité* ou la *diversité*, nous avons autant de propositions évidentes que nous avons d'idées distinctes, car nous pouvons nier l'une de l'autre, comme en disant que *l'homme n'est pas un cheval*, que *le rouge n'est pas bleu*. De plus, il est aussi évident de dire : *Ce qui est est*, que de dire : *Un homme est un homme*.

THÉOPHILE. Il est vrai, et j'ai déjà remarqué qu'il est aussi évident de dire *ecthétiquement* en particulier A *est* A, que de dire en général : *On est ce qu'on est*. Mais il n'est pas toujours sûr, comme j'ai déjà remarqué aussi, de nier les sujets des idées différentes l'une de l'autre, comme si quelqu'un voulait dire : *Le trilatère* (ou ce qui a trois côtés) *n'est pas triangle*, parce qu'en effet la trilatérité n'est pas la triangularité; *item*, si quelqu'un avait dit que *les perles de M. Slusius* (dont je vous ai parlé il n'y a

pas longtemps) *ne sont pas des lignes de la parabole cubique*, il se serait trompé, et cependant cela aurait paru évident à bien des gens. Feu M. Hardy, conseiller au Châtelet de Paris, excellent géomètre et orientaliste, et bien versé dans les anciens géomètres, qui a publié le commentaire de Marinus sur les *Data* d'Euclide, était tellement prévenu que la section oblique du cône, qu'on appelle ellipse, est différente de la section oblique du cylindre, que la démonstration de Serenus lui paraissait paralogistique, et je ne pus rien gagner sur lui par mes remontrances; aussi était-il à peu près de l'âge de M. Roberval quand je le voyais, et moi j'étais fort jeune homme : différence qui ne pouvait pas me rendre fort persuasif à son égard, quoique d'ailleurs je fusse fort bien avec lui. Cet exemple peut faire voir en passant ce que peut la prévention encore sur des gens habiles, car il l'était véritablement, et il est parlé de M. Hardy avec estime dans les lettres de M. Descartes. Mais je l'ai allégué seulement pour montrer combien on se peut tromper en niant une idée de l'autre, quand on ne les a pas assez approfondies où il en est besoin.

§ 5. PHILALÈTHE. Par rapport à la *connexion* ou *coexistence*, nous avons fort peu de propositions évidentes par elles-mêmes; il y en a pourtant, et il paraît que c'est une proposition évidente par elle-même que *deux corps ne sauraient être dans le même lieu*.

THÉOPHILE. Beaucoup de chrétiens vous le disputent, comme j'ai déjà marqué; et même Aristote et ceux qui après lui admettent des condensations réelles et exactes qui réduisent un même corps entier dans un plus petit lieu que celui qu'il remplissait auparavant, et qui, comme feu M. Comenius dans un petit livre exprès, prétendent renverser la philosophie moderne par l'expérience de l'arquebuse à vent, n'en doivent point convenir. Si vous prenez le corps pour une masse impénétrable, votre énonciation sera vraie, parce qu'elle sera identique ou à peu près; mais on vous niera que le corps réel soit tel. Au moins dira-t-on que Dieu le pourrait faire autrement, de sorte qu'on admettra seulement cette impénétrabilité comme conforme à l'ordre naturel des choses que Dieu a établi et dont l'expérience nous a assurés, quoique d'ailleurs il faille avouer qu'elle est aussi très-conforme à la raison.

§ 6. PHILALÈTHE. Quant aux *relations* des modes, les mathématiciens ont formé plusieurs axiomes sur la seule relation d'égalité,

comme celui dont vous venez de parler, que ***si des choses égales on ôte des choses égales, le reste est égal.*** Mais il n'est pas moins évident, je pense, qu'***un et un sont égaux à deux***, et que si de cinq doigts d'une main vous en ôtez deux, et encore deux autres des cinq de l'autre main, le nombre des doigts qui restera sera égal.

THÉOPHILE. Qu'***un et un font deux***, ce n'est pas une vérité proprement, mais c'est la définition de ***deux***, quoiqu'il y ait cela de vrai et d'évident que c'est la définition d'une chose possible. Pour ce qui est de l'axiome d'Euclide, appliqué aux doigts de la main, je veux accorder qu'il est aussi aisé de concevoir ce que vous dites des doigts que de le voir d'A et B; mais, pour ne pas faire souvent la même chose, on le marque généralement, et après cela il suffit de faire des subsomptions. Autrement, c'est comme si l'on préférait le calcul en nombres particuliers aux règles universelles; ce qui serait moins obtenir qu'on ne peut. Car il vaut mieux de résoudre ce problème général : « Trouver deux nombres dont la » somme fasse un nombre donné, et dont la différence fasse aussi » un nombre donné, » que de chercher deux nombres dont la somme fasse 10 et dont la différence fasse 6. Car, si je procède dans ce second problème à la mode de l'algèbre numérique mêlée de la spécieuse, le calcul sera tel : soit $a + b = 10$ et $a - b = 6$, dont, en ajoutant ensemble le côté droit au droit et le côté gauche au gauche, je fais qu'il en vient $a + b + a - b = 10 + 6$; c'est-à-dire (puisque $+b$ et $-b$ se détruisent), $2\,a = 16$, ou $a = 8$. Et, en soustrayant le côté droit du droit et le gauche du gauche (puisque ôter $a - b$ est ajouter $-a + b$), je fais qu'il en vient $a + b - a + b = 10 - 6$; c'est-à-dire $2\,b = 4$, ou $b = 2$. Ainsi j'aurai à la vérité les a et b que je demande, qui sont 8 et 2, qui satisfont à la question, c'est-à-dire dont la somme fait 10 et dont la différence fait 6; mais je n'ai pas par là la méthode générale pour quelques autres nombres qu'on voudra ou qu'on pourra mettre au lieu de 10 ou 6; méthode que je pouvais pourtant trouver avec la même facilité que ces deux nombres 8 et 2, en mettant *x* et *v* au lieu des nombres 10 et 6. Car, en procédant de même qu'auparavant, il y aura $a + b + a - b = x + v$, c'est-à-dire $2\,a = x + v$, ou $a = \frac{1}{2}$, $x + v$; et il y aura encore $a + b - a + b = x - v$, c'est-à-dire $2\,b = x - v$ ou $b = \frac{1}{2}$, $x - v$. Et ce calcul donne ce théorème ou *canon* général : que, lorsqu'on demande deux nombres dont la

somme et la différence sont données, on n'a qu'à prendre, pour le plus grand des nombres demandés, la moitié de la somme, faite de la somme et la différence données; et, pour le moindre des nombres demandés, la moitié de la différence entre la somme et la différence données. On voit aussi que j'aurais pu me passer des lettres, si j'avais traité les nombres comme lettres; c'est-à-dire, si, au lieu de mettre $2\,a=16$ et $2\,b=4$, j'avais écrit $2\,a=10+6$ et $2\,b=10-6$, ce qui m'aurait donné $a=\frac{1}{2}$, $10+6$, et $b=\frac{1}{2}$, $10-6$. Ainsi, dans le calcul particulier même, j'aurais eu le calcul général, prenant ces notes 10 et 6 pour des nombres généraux, comme si c'étaient des lettres x et v. Afin d'avoir une vérité ou méthode plus générale, et prenant ces mêmes caractères, 10 et 6, encore pour les nombres qu'ils signifient ordinairement, j'aurais un exemple sensible et qui peut servir même d'épreuve. Et comme Vieta a substitué les lettres aux nombres, pour avoir plus de généralité, j'ai voulu réintroduire les caractères des nombres, puisqu'ils sont plus propres que les lettres, dans la spécieuse même. J'ai trouvé cela de beaucoup d'usage dans les grands calculs pour éviter les erreurs, et même pour y appliquer des épreuves, telles que l'abjection du novénaire au milieu du compte, sans en attendre le résultat, quand il n'y a que des nombres au lieu de lettres : ce qui se peut souvent, lorsqu'on se sert d'adresse dans les positions, en sorte que les suppositions se trouvent vraies dans le particulier; outre l'usage qu'il y a de voir des liaisons et ordres que les seules lettres ne sauraient toujours faire si bien démêler à l'esprit, comme j'ai montré ailleurs, ayant trouvé que la bonne *caractéristique* est une des plus grandes aides de l'esprit humain.

§ 7. PHILALÈTHE. Quant à l'*existence réelle*, que j'avais comptée pour la quatrième espèce de convenance qu'on peut remarquer dans les idées, elle ne nous saurait fournir aucun axiome; car nous n'avons pas même une connaissance démonstrative des êtres hors de nous, Dieu seul excepté.

THÉOPHILE. On peut toujours dire que cette proposition : *J'existe*, est de la dernière évidence, étant une proposition qui ne saurait être prouvée par aucune autre, ou bien une *vérité immédiate*. Et de dire : *Je pense, donc je suis*, ce n'est pas prouver l'existence par la pensée, puisque penser et être pensant sont la même chose; et dire : *Je suis pensant*, est déjà dire : *Je suis.*

Cependant voûs pouvez exclure cette proposition du nombre des axiomes avec quelque raison ; car c'est une proposition de fait fondée sur une expérience immédiate, et ce n'est pas une proposition nécessaire dont on voie la nécessité dans la convenance immédiate des idées. Au contraire, il n'y a que Dieu qui voie comment ces deux termes *moi* et l'*existence* sont liés ; c'est-à-dire pourquoi j'existe. Mais si l'axiome se prend plus généralement pour une vérité immédiate ou *non prouvable*, on peut dire que cette proposition : *Je suis*, est un axiome ; et, en tout cas, on peut assurer que c'est une *vérité primitive*, ou bien *unum ex primis cognitis inter terminos complexos ;* c'est-à-dire que c'est une des énonciations premières connues, ce qui s'entend dans l'ordre naturel de nos connaissances : car il se peut qu'un homme n'ait jamais pensé à former expressément cette proposition, qui lui est pourtant innée.

§ 8. PHILALÈTHE. J'avais toujours cru que les axiomes ont peu d'influence sur les autres parties de notre connaissance ; mais vous m'avez désabusé, puisque vous avez même montré un usage important des identiques. Souffrez pourtant, monsieur, que je vous représente encore ce que j'avais dans l'esprit sur cet article ; car vos éclaircissements pourront servir encore à faire revenir d'autres de leur erreur. § 8. C'est une règle célèbre dans les écoles, que tout raisonnement vient des choses déjà connues et accordées, *ex præcognitis et præconcessis*. Cette règle semble faire regarder ces maximes comme des vérités connues à l'esprit avant les autres, et les autres parties de notre connaissance comme des vérités dépendantes des axiomes. § 9. Je croyais avoir montré (liv. I, chap. 1) que ces axiomes ne sont pas les premiers connus, l'enfant connaissant bien plus tôt que la verge que je lui montre n'est pas le sucre qu'il a goûté, que tout axiome qu'il vous plaira. Mais vous avez distingué entre les connaissances singulières, ou expériences des faits, et entre les principes d'une connaissance universelle et nécessaire (et où je reconnais qu'il faut recourir aux axiomes), comme aussi entre l'ordre accidentel et naturel.

THÉOPHILE. J'avais encore ajouté que dans l'ordre naturel il est antérieur de dire qu'une chose est ce qu'elle est, que de dire qu'elle n'est pas une autre ; car il ne s'agit pas ici de l'histoire de nos découvertes, qui est différente en différents hommes, mais de la liai-

son et de l'ordre naturel des vérités, qui est toujours le même. Mais votre remarque, savoir, que ce que l'enfant voit n'est qu'un fait, mérite encore plus de réflexion; car les expériences des sens ne donnent point des vérités absolument certaines (comme vous l'aviez observé vous-même, monsieur, il n'y a pas longtemps), ni qui soient exemptes de tout danger d'illusion. Car, s'il est permis de faire des fictions métaphysiquement possibles, le sucre se pourrait changer en verge d'une manière imperceptible, pour punir l'enfant s'il a été méchant, comme l'eau se change en vin chez nous la veille de Noël, s'il a été bien morigéné. Mais toujours la douleur, direz-vous, que la verge imprime, ne sera jamais le plaisir que donne le sucre. Je réponds que l'enfant s'avisera aussi tard d'en faire une proposition expresse que de remarquer cet axiome; qu'on ne saurait dire véritablement que ce qui est n'est pas en même temps, quoiqu'il puisse fort bien s'apercevoir de la différence du plaisir et de la douleur, aussi bien que de la différence entre apercevoir et ne pas apercevoir.

§ 10. **Philalèthe.** Voici cependant quantité d'autres vérités qui sont autant évidentes par elles-mêmes que ces maximes. Par exemple, qu'*un et deux sont égaux à trois*, c'est une proposition aussi évidente que cet axiome qui dit que *le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble.*

Théophile. Vous paraissez avoir oublié, monsieur, comment je vous ai fait voir plus d'une fois que de dire *un et deux est trois* n'est que la définition du terme de *trois;* de sorte que de dire qu'un et deux est *égal à trois* est autant que dire qu'une chose est égale à elle-même. Pour ce qui est de cet axiome, que *le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble*, Euclide ne s'en sert point expressément. Aussi cet axiome a-t-il besoin de limitation, car il faut ajouter que ces parties ne doivent pas avoir elles-mêmes de partie commune; car 7 et 8 sont parties de 12, mais elles composent plus que 12. Le buste et le tronc pris ensemble sont plus que l'homme, en ce que le thorax est commun à tous les deux. Mais Euclide dit que *le tout est plus grand que sa partie*, ce qui n'est point sujet à caution. Et dire que le corps est plus grand que le tronc ne diffère de l'axiome d'Euclide qu'en ce que cet axiome se borne à ce qu'il faut précisément; mais en l'exemplifiant et revêtant de corps, on fait que l'intelligible devient encore sensible; car dire un *tel* tout

est plus grand que sa partie *telle*, c'est en effet la proposition qu'un tout est plus grand que sa partie, mais dont les traits sont chargés de quelque enluminure ou addition; c'est comme qui dit AB dit A. Ainsi il ne faut point opposer ici l'axiome et l'exemple comme de différentes vérités à cet égard, mais considérer l'axiome comme incorporé dans l'exemple et rendant l'exemple véritable. Autre chose est quand l'évidence ne se remarque pas dans l'exemple même, et que l'affirmation de l'exemple est une conséquence et non-seulement une *subsomption* de la proposition universelle, comme il peut arriver encore à l'égard des axiomes.

PHILALÈTHE. Notre habile auteur dit ici : Je voudrais bien demander à ces messieurs, qui prétendent que toute autre connaissance (qui n'est pas de fait) dépend des principes généraux innés et évidents par eux-mêmes, de quel principe ils ont besoin pour prouver que *deux et deux est quatre?* Car on connaît, selon lui, la vérité de ces sortes de propositions sans le secours d'aucune preuve. Qu'en dites-vous, monsieur?

THÉOPHILE. Je dis que je vous attendais là bien préparé. Ce n'est pas une vérité tout à fait immédiate que deux et deux sont quatre, supposé que quatre signifie trois et un. On peut donc la démontrer, et voici comment :

Définitions : 1) *Deux* est un et un.
2) *Trois* est deux et un.
3) *Quatre* est trois et un.

Axiome : Mettant des choses égales à la place, l'égalité demeure.

Démonstration : 2 et 2 est 2 et 1 et 1 (par la déf. 1).
2 et 1 et 1 est 3 et 1 (par la déf. 2).
3 et 1 est 4 (par la déf. 3).
Donc (par l'axiome) 2 et 2 est 4.

Ce qu'il fallait démontrer. Je pouvais, au lieu de dire que 2 et 2 est 2 et 1 et 1, mettre que 2 et 2 est égal à 2 et 1 et 1, et ainsi des autres. Mais on le peut sous-entendre partout pour avoir plus tôt fait; et cela en vertu d'un autre axiome, qui porte qu'une chose est égale à elle-même, ou que ce qui est le même est égal.

PHILALÈTHE. Cette démonstration, quelque peu nécessaire qu'elle soit par rapport à sa conclusion trop connue, sert à montrer

comment les vérités ont de la dépendance des définitions et des axiomes. Ainsi je prévois ce que vous répondrez à plusieurs objections qu'on fait contre l'usage des axiomes. On objecte qu'il y aura une multitude innombrable de principes, mais c'est quand on compte entre les principes les corollaires qui suivent des définitions avec l'aide de quelque axiome. Et puisque les définitions ou idées sont innombrables, les principes le seront aussi, dans ce sens et supposant même avec vous que les principes indémontrables sont les axiomes identiques. Ils deviennent innombrables aussi par l'exemplification; mais, dans le fond, l'on peut compter A est A, et B est B pour un même principe revêtu diversement.

Théophile. De plus, cette différence des degrés qu'il y a dans l'évidence fait que je n'accorde point à votre célèbre auteur que toutes ces vérités qu'on appelle *principes*, et qui passent pour évidentes par elles-mêmes, parce qu'elles sont si voisines des premiers axiomes indémontrables, sont entièrement indépendantes et incapables de recevoir les unes des autres aucune lumière ni preuve; car on les peut toujours réduire ou aux axiomes mêmes ou à d'autres vérités plus voisines des axiomes, comme cette vérité que deux et deux font quatre vous l'a fait voir. Et je viens de vous raconter comment M. Roberval diminuait le nombre des axiomes d'Euclide, en réduisant quelquefois l'un à l'autre.

§ 11. Philalèthe. Cet écrivain judicieux, qui a fourni occasion à nos conférenees, accorde que les maximes ont leur usage; mais il croit que c'est plutôt celui de fermer la bouche aux obstinés que d'établir les sciences. Je serais fort aise, dit-il, qu'on me montrât quelqu'une de ces sciences bâties sur ces axiomes généraux dont on ne puisse faire voir qu'elle se soutient aussi bien sans axiomes.

Théophile. La géométrie est sans doute une de ces sciences. Euclide emploie expressément les axiomes dans les démonstrations, et cet axiome, que « deux grandeurs homogènes sont égales lors- » que l'une n'est ni plus grande ni plus petite que l'autre, » est le fondement des démonstrations d'Euclide et d'Archimède sur la grandeur des curvilignes. Archimède a employé des axiomes dont Euclide n'avait point besoin : par exemple, que de deux lignes, dont chacune a sa concavité toujours du même côté, celle qui enferme l'autre est la plus grande. On ne saurait aussi se passer des

axiomes *identiques* en géométrie, comme, par exemple, du principe de contradiction ou des démonstrations qui mènent à l'impossible. Et quant aux autres axiomes qui en sont démontrables, on pourrait s'en passer, absolument parlant, et tirer les conclusions immédiatement des identiques et des définitions ; mais la prolixité des démonstrations et les répétitions sans fin où l'on tomberait alors causeraient une confusion horrible s'il fallait toujours recommencer *ab ovo;* au lieu que, supposant les propositions moyennes déjà démontrées, on passe aisément plus loin. Et cette supposition des vérités déjà connues est utile surtout à l'égard des axiomes, car ils reviennent si souvent, que les géomètres sont obligés de s'en servir à tout moment sans les citer; de sorte qu'on se tromperait de croire qu'ils n'y sont pas, parce qu'on ne les voit peut-être pas toujours allégués à la marge.

PHILALÈTHE. Mais il objecte l'exemple de la théologie. C'est de la révélation, dit notre auteur, que nous est venue la connaissance de cette sainte religion : et, sans ce secours, les maximes n'auraient jamais été capables de nous la faire connaître. La lumière nous vient donc des choses mêmes, ou immédiatement de l'infaillible *véracité* de Dieu.

THÉOPHILE. C'est comme si je disais : La médecine est fondée sur l'expérience, donc la raison n'y sert de rien. La théologie chrétienne, qui est la vraie médecine des âmes, est fondée sur la révélation, qui répond à l'expérience; mais, pour en faire un corps accompli, il y faut joindre la théologie naturelle, qui est tirée des axiomes de la raison éternelle. Ce principe même, que *la véracité est un attribut de Dieu*, sur lequel vous reconnaissez que la certitude de la révélation est fondée, n'est-il pas une maxime prise de la théologie naturelle?

PHILALÈTHE. Notre auteur veut qu'on distingue entre le moyen d'acquérir la connaissance et celui de l'enseigner, ou bien entre enseigner et communiquer. Après qu'on eut érigé les écoles et établi des professeurs pour enseigner les sciences que d'autres avaient inventées, ces professeurs se sont servis de ces maximes pour imprimer les sciences dans l'esprit de leurs écoliers et pour les convaincre, par le moyen des axiomes, de quelques vérités particulières; au lieu que les vérités particulières ont servi aux premiers inventeurs à trouver la vérité sans les maximes générales.

Théophile. Je voudrais qu'on nous eût justifié cette procédure prétendue par des exemples de quelques vérités particulières. Mais, à bien considérer les choses, on ne la trouvera point pratiquée dans l'établissement des sciences ; et si l'inventeur ne trouve qu'une vérité particulière, il n'est inventeur qu'à demi. Si Pythagore avait seulement observé que le triangle dont les côtés sont 3, 4, 5, a la propriété de l'égalité du carré de l'hypoténuse avec ceux des côtés (c'est-à-dire que 9 + 16 fait 25), aurait-il été inventeur pour cela de cette grande vérité qui comprend tous les triangles rectangles, et qui est passée en maxime chez les géomètres ? Il est vrai que souvent un exemple, envisagé par hasard, sert d'occasion à un homme ingénieux pour s'aviser de chercher la vérité générale ; mais c'est encore une affaire bien souvent que de la trouver, outre que cette voie d'invention n'est pas la meilleure ni la plus employée chez ceux qui procèdent par ordre et par méthode, et ils ne s'en servent que dans les occasions où de meilleures méthodes se trouvent courtes. C'est comme quelques-uns ont cru qu'Archimède a trouvé la quadrature de la parabole en pesant un morceau de bois taillé paraboliquement, et que cette expérience particulière lui a fait trouver la vérité générale ; mais ceux qui connaissent la pénétration de ce grand homme voient bien qu'il n'avait point besoin d'un tel secours. Cependant, quand cette voie empirique des vérités particulières aurait été l'occasion de toutes les découvertes, elle n'aurait pas été suffisante pour les donner ; et les inventeurs mêmes ont été ravis de remarquer les maximes et les vérités générales quand ils ont pu les atteindre : autrement, leurs inventions auraient été fort imparfaites. Tout ce qu'on peut donc attribuer aux écoles et aux professeurs, c'est d'avoir recueilli et rangé les maximes et les autres vérités générales ; et plût à Dieu qu'on l'eût fait encore davantage et avec plus de soin et de choix : les sciences ne se trouveraient pas si dissipées et si embrouillées. Au reste, j'avoue qu'il y a souvent de la différence entre la méthode dont on se sert pour enseigner les sciences et celle qui les a fait trouver ; mais ce n'est pas le point dont il s'agit. Quelquefois, comme j'ai déjà observé, le hasard a donné occasion aux inventions. Si l'on avait remarqué ces occasions et en avait conservé la mémoire à la postérité (ce qui aurait été fort utile), ce détail aurait été une partie très-considérable de l'histoire des arts ; mais il n'aurait pas été propre à en faire les

systèmes. Quelquefois aussi les inventeurs ont procédé raisonnablement à la vérité, mais par de grands circuits. Je trouve qu'en des rencontres d'importance les auteurs auraient rendu service au public s'ils avaient voulu marquer sincèrement dans leurs écrits les traces de leurs essais; mais si le système de la science devait être fabriqué sur ce pied-là, ce serait comme si dans une maison achevée l'on voulait garder tout l'appareil dont l'architecte a eu besoin pour l'élever. Les bonnes méthodes d'enseigner sont toutes telles que la science aurait pù être trouvée certainement par leur chemin; et alors, si elles ne sont pas empiriques, c'est-à-dire si les vérités sont enseignées par des raisons ou par des preuves tirées des idées, ce sera toujours par axiomes, théorèmes, canons et autres telles propositions générales. Autre chose est quand les vérités sont des *aphorismes*, comme ceux d'Hippocrate, c'est-à-dire des vérités de fait ou générales, ou du moins vraies le plus souvent, apprises par l'observation ou fondées en expérience, et dont on n'a pas des raisons tout à fait convaincantes. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici, car ces vérités ne sont point connues par la liaison des idées.

PHILALÈTHE. Voici la manière par laquelle notre ingénieux auteur conçoit que le besoin des maximes a été introduit. Les écoles ayant établi la dispute comme la pierre de touche de l'habileté des gens, elles adjugeaient la victoire à celui à qui lè champ de bataille demeurait, et qui parlait le dernier. Mais, pour donner moyen de convaincre les opiniâtres, il fallait établir les maximes.

THÉOPHILE. Les écoles de philosophie auraient mieux fait sans doute de joindre la pratique à la théorie, comme font les écoles de médecine, de chimie et mathématiques, et de donner le prix à celui qui aurait le mieux fait, surtout en morale, plutôt qu'à celui qui aurait le mieux parlé. Cependant, comme il y a des matières où le discours même est un effet, et quelquefois le seul effet et chef-d'œuvre qui peut faire connaître l'habileté d'un homme, comme dans les matières métaphysiques, on a eu raison, en quelques rencontres, de juger de l'habileté des gens par le succès qu'ils ont eu dans les conférences. L'on sait même qu'au commencement de la réformation les protestants ont provoqué leurs adversaires à venir à des colloques et disputes; et quelquefois, sur le succès de ces disputes, le public a conclu pour la réforme. L'on sait aussi combien l'art de parler et de donner du jour et de la force aux

raisons, et, si on le peut appeler ainsi, l'art de disputer, peut dans un conseil d'état et de guerre, dans une cour de justice, dans une consultation de médecine, et même dans une conversation. Et l'on est obligé de recourir à ce moyen, et de se contenter de paroles au lieu de faits dans ces rencontres, par cette raison même qu'il s'agit alors d'un événement ou fait futur, où il serait trop tard d'apprendre la vérité par l'effet. Ainsi l'art de disputer ou de combattre par raisons (où je comprends ici l'allégation des autorités et des exemples) est très-grand et très-important; mais par malheur il est fort mal réglé, et c'est aussi pour cela que souvent on ne conclut rien ou qu'on conclut mal. C'est pourquoi j'ai eu plus d'une fois le dessein de faire des remarques sur les colloques des théologiens, dont nous avons des relations, pour montrer les défauts qui s'y peuvent remarquer, et les remèdes qu'on y pourrait employer. Dans des consultations sur les affaires, si ceux qui ont le plus de pouvoir n'ont pas l'esprit fort solide, l'autorité ou l'éloquence l'emportent ordinairement quand elles sont bandées contre la vérité. En un mot, l'art de conférer et de disputer aurait besoin d'être tout refondu. Pour ce qui est de l'avantage de celui qui parle le dernier, il n'a presque lieu que dans les conversations libres; car dans les conseils les suffrages vont par ordre, soit qu'on commence ou qu'on finisse par le dernier en rang. Il est vrai que c'est ordinairement au président de commencer et de finir, c'est-à-dire de proposer et de conclure; mais il conclut selon la pluralité des voix. Et dans les disputes académiques, c'est le répondant ou le soutenant qui parle le dernier, et le champ de bataille lui demeure presque toujours par une coutume établie. Il s'agit de le tenter, et non pas de le confondre; autrement ce serait agir en ennemi. Et pour dire le vrai, il n'est presque point question de la vérité dans ces rencontres; aussi soutient-on en différents temps des thèses opposées dans la même chaire. On montra à Casaubon la salle de la Sorbonne, et on lui dit : « Voici un lieu où l'on a disputé durant tant de siècles. » Il répondit : « Qu'y a-t-on conclu? »

Philalèthe. On a pourtant voulu empêcher que la dispute n'allât à l'infini, et faire qu'il y eût moyen de décider entre deux combattants également experts, afin qu'elle n'engageât dans une suite infinie de syllogismes. Et ce moyen a été d'introduire cer-

taines propositions générales, la plupart évidentes par elles-mêmes, et qui, étant de nature à être reçues de tous les hommes avec un entier consentement, devaient être considérées comme des mesures générales de la vérité, et tenir lieu de principes (lorsque les disputants n'en avaient posé d'autres) au delà desquels on ne pouvait point aller, et auxquels on serait obligé de se tenir de part et d'autre. Ainsi ces maximes ayant reçu le nom de principes qu'on ne pourrait point nier dans la dispute, et qui terminaient la question, on les prit par erreur (selon mon auteur) pour la source des connaissances, et pour les fondements des siences.

Théophile. Plût à Dieu qu'on en usât de la sorte dans les disputes, il n'y aurait rien à redire; car on déciderait quelque chose. Et que pourrait-on faire de meilleur que de réduire la controverse, c'est-à-dire les vérités contestées, à des vérités évidentes et incontestables? ne serait-ce pas les établir d'une manière démonstrative? Et qui peut douter que ces principes qui finiraient les disputes, en établissant la vérité, ne seraient en même temps les sources des connaissances? Car, pourvu que le raisonnement soit bon, il n'importe qu'on le fasse tacitement dans son cabinet ou qu'on l'établisse publiquement en chaire. Et quand même ces principes seraient plutôt des demandes que des axiomes, prenant les demandes non pas comme Euclide, mais comme Aristote, c'est-à-dire comme des suppositions qu'on veut accorder en attendant qu'il y ait lieu de les prouver, ces principes auraient toujours cet usage, que par ce moyen toutes les autres questions seraient réduites à un petit nombre de propositions. Ainsi je suis le plus surpris du monde de voir blâmer une chose louable par je ne sais quelle prévention dont on voit bien, par l'exemple de votre auteur, que les plus habiles hommes sont susceptibles, faute d'attention. Par malheur on fait tout autre chose dans les disputes académiques. Au lieu d'établir des axiomes généraux, on fait tout ce qu'on peut pour les affaiblir par des distinctions vaines et peu entendues, et l'on se plaît à employer certaines règles philosophiques dont il y a de grands livres tout pleins, mais qui sont peu sûres et peu déterminées, et qu'on a le plaisir d'éluder en les distinguant. Ce n'est pas le moyen de terminer les disputes, mais de les rendre infinies, et de lasser enfin l'adversaire. Et c'est comme si on le menait dans un lieu obscur où l'on frappe à tort et à travers, et où per-

sonne ne peut juger des coups. Cette invention est admirable pour les soutenants (*respondentes*) qui se sont engagés à soutenir certaines thèses. C'est un bouclier de Vulcain qui les rend invulnérables; c'est *Orci galea*, le baume de Pluton, qui les rend invisibles. Il faut qu'ils soient bien malhabiles ou bien malheureux, si avec cela on les peut attraper. Il est vrai qu'il y a des règles qui ont des exceptions, surtout dans les questions où il entre beaucoup de circonstances, comme dans la jurisprudence. Mais pour en rendre l'usage sûr il faut que ces exceptions soient déterminées en nombre et en sens, autant qu'il est possible : et alors il peut arriver que l'exception ait elle-même ses sous-exceptions, c'est-à-dire ses *réplications*, et que la réplication ait des *duplications*, etc.; mais, au bout du compte, il faut que toutes ces exceptions et sous-exceptions bien déterminées, jointes avec la règle, achèvent l'universalité. C'est de quoi la jurisprudence fournit des exemples très-remarquables. Mais si ces sortes de règles chargées d'exceptions et sous-exceptions devaient entrer dans les disputes académiques, il faudrait toujours disputer la plume à la main, en tenant comme un protocole de ce qui se dit de part et d'autre. Et cela serait encore nécessaire, d'ailleurs, en disputant constamment en forme par plusieurs syllogismes mêlés de temps en temps de distinctions où la meilleure mémoire du monde se doit confondre. Mais on n'a garde de se donner cette peine de pousser assez les syllogismes en forme et de les enregistrer, pour découvrir la vérité quand elle est sans récompense; et l'on n'en viendrait pas même à bout quand on voudrait, à moins que les distinctions ne fussent exclues ou mieux réglées.

PHILALÈTHE. Il est pourtant vrai, comme notre auteur l'observe, que la méthode de l'école ayant été introduite encore dans les conversations hors des écoles, pour fermer aussi la bouche aux chicaneurs, y a fait un méchant effet. Car, pourvu qu'on ait les idées moyennes, on ne peut voir la liaison sans le secours des maximes, et avant qu'elles aient été produites; et cela suffirait pour des gens sincères et traitables. Mais la méthode des écoles ayant autorisé et encouragé les hommes à s'opposer et à résister à des vérités évidentes jusqu'à ce qu'ils soient réduits à se contredire ou à combattre des principes établis, il ne faut point s'étonner que dans la conversation ordinaire ils n'aient pas honte de faire ce qui est un sujet

de gloire et passe pour vertu dans les écoles. L'auteur ajoute que des gens raisonnables, répandus dans le reste du monde, qui n'ont pas été corrompus par l'éducation, auront bien de la peine à croire qu'une telle méthode ait jamais été suivie par des personnes qui font profession d'aimer la vérité, et qui passent leur vie à étudier la religion ou la nature. Je n'examinerai point ici, dit-il, combien cette manière d'instruire est propre à détourner l'esprit des jeunes gens de l'amour et d'une recherche sincère de la vérité, ou plutôt à les faire douter s'il y a effectivement quelque vérité dans le monde, ou du moins qui mérite qu'on s'y attache. Mais ce que je crois fortement, ajoute-t-il, c'est qu'excepté les lieux qui ont admis la philosophie péripatéticienne dans leurs écoles, où elle a régné plusieurs siècles sans enseigner autre chose au monde que l'art de disputer, on n'a regardé nulle part ces maximes comme les fondements des sciences, et comme des secours importants pour avancer dans la connaissance des choses.

Théophile. Votre habile auteur veut que les écoles seules soient portées à former des maximes; et cependant c'est l'instinct général et très-raisonnable du genre humain. Vous le pouvez juger par les proverbes qui sont en usage chez toutes les nations, et qui ne sont ordinairement que des maximes dont le public est convenu. Cependant, quand des personnes de jugement prononcent quelque chose qui nous paraît contraire à la vérité, il faut leur rendre la justice de soupçonner qu'il y a plus de défaut dans leurs expressions que dans leurs sentiments : c'est ce qui se confirme ici dans notre auteur, dont je commence à entrevoir le motif qui l'anime contre les maximes; et c'est qu'effectivement dans les discours ordinaires où il ne s'agit point d'exercer comme dans les écoles, c'est chicaner que de vouloir être convaincu pour se rendre ; d'ailleurs, le plus souvent on y a meilleure grâce de supprimer les majeures qui s'entendent, et de se contenter des enthymèmes; et même, sans former des prémisses, il suffit souvent de mettre le simple *medius terminus* ou l'idée moyenne, l'esprit en comprenant assez la liaison sans qu'on l'exprime. Et cela va bien quand cette liaison est incontestable; mais vous m'avouerez aussi, monsieur, qu'il arrive souvent qu'on va trop vite à la supposer, et qu'il en naît des paralogismes, de sorte qu'il vaudrait mieux bien souvent d'avoir égard à la sûreté en exprimant que de lui préférer la briéveté et l'élégance. Cepen-

dant la prévention de votre auteur contre les maximes lui a fait rejeter tout à fait leur utilité pour l'établissement de la vérité, et va jusqu'à les rendre complices des désordres de la conversation. Il est vrai que les jeunes gens qui se sont accoutumés aux exercices académiques, où l'on s'occupe un peu trop à s'exercer, et pas assez à tirer de l'exercice le plus grand fruit qu'il doit avoir, qui est la connaissance, ont de la peine à s'en défaire dans le monde. Et une de leurs chicanes est de ne vouloir point se rendre à la vérité que lorsqu'on la leur a rendue tout à fait palpable, quoique la sincérité et même la civilité les dût obliger de ne pas attendre ces extrémités, qui les font devenir incommodes et en donnent mauvaise opinion. Et il faut avouer que c'est un vice dont les gens de lettres se trouvent souvent infectés. Cependant la faute n'est pas de vouloir réduire les vérités aux maximes, mais de le vouloir faire à contre-temps et sans besoin; car l'esprit humain envisage beaucoup tout d'un coup, et c'est le gêner que de le vouloir obliger à s'arrêter à chaque pas qu'il fait et à exprimer tout ce qu'il pense. C'est justement comme si, en faisant son compte avec un marchand ou avec un hôte, on le voulait obliger de tout compter avec les doigts pour en être plus sûr. Et pour demander cela il faudrait être ou stupide ou capricieux. En effet, quelquefois on trouve que Pétrone a eu raison de dire *adolescentes in scholis stultissimos fieri*, que les jeunes gens deviennent stupides et même écervelés quelquefois dans les lieux qui devraient être les écoles de la sagesse; *corruptio optimi pessima*. Mais encore plus souvent ils deviennent vains, brouillons et brouillés, capricieux, incommodes, et cela dépend souvent de l'humeur des maîtres qu'ils ont. Au reste je trouve qu'il y a des fautes bien plus grandes dans la conversation, que celle de demander trop de clarté. Car ordinairement on tombe dans le vice opposé, et l'on n'en donne ou n'en demande pas assez. Si l'un est incommode, l'autre est dommageable et dangereux.

§ 12. PHILALÈTHE. L'usage des maximes l'est aussi quelquefois, quand on les attache à des notions fausses, vagues et incertaines; car alors les maximes servent à nous confirmer dans nos erreurs, et même à prouver des contradictions. Par exemple, celui qui, avec Descartes, se forme une idée de ce qu'il appelle *corps* comme d'une chose qui n'est qu'étendue, peut démontrer aisément par cette maxime : *Ce qui est est*, qu'il n'y a point de vide, c'est-à-dire

l'espace sans corps; car il connaît sa propre idée, et il connaît qu'elle est ce qu'elle est, et non une autre idée : ainsi, étendue, corps et espace étant chez lui trois mots qui signifient une même chose, il lui est aussi véritable de dire que l'espace est corps que de dire que le corps est corps (§ 13). Mais un autre, à qui *corps* signifie une étendue solide, conclura de la même façon que de dire que *l'espace n'est pas corps* est aussi sûr qu'aucune proposition qu'on puisse prouver par cette maxime : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.*

Théophile. Le mauvais usage des maximes ne doit pas faire blâmer leur usage en général : toutes les vérités sont sujettes à cet inconvénient, qu'en les joignant à des faussetés on peut conclure faux, ou même des contradictoires. Et, dans cet exemple, on n'a guère besoin de ces axiomes identiques à qui l'on impute la cause de l'erreur et de la contradiction. Cela se verrait si l'argument de ceux qui concluent de leur définition que l'espace est corps ou que l'espace n'est point corps était réduit en forme. Il y a même quelque chose de trop dans cette conséquence : le corps est étendu et solide, donc l'extension, c'est-à-dire l'étendue, n'est point corps, et l'étendue n'est point chose corporelle; car j'ai déjà remarqué qu'il y a des expressions superflues des idées, ou qui ne multiplient point les choses; comme si quelqu'un disait : par *triquetrum* j'entends un triangle trilatéral, et concluait de là que tout trilatéral n'est pas triangle. Ainsi un cartésien pourra dire que l'idée de l'étendue solide est de cette même nature, c'est-à-dire qu'il y a du superflu; comme, en effet, prenant l'étendue pour quelque chose de substantiel, toute étendue sera solide, ou bien toute étendue sera corporelle. Pour ce qui est du vide, un cartésien aura droit de conclure de son idée ou façon d'idée qu'il n'y en a point, supposé que son idée soit bonne; mais un autre n'aura point raison de conclure d'abord de la sienne qu'il en peut avoir ; comme en effet, quoique je ne sois pas pour l'opinion cartésienne, je crois pourtant qu'il n'y a point de vide, et je trouve qu'on fait dans cet exemple un plus mauvais usage des idées que des maximes.

§ 15. Philalèthe. Au moins il semble que, tel usage qu'on voudra faire des maximes dans les propositions verbales, elles ne nous sauraient donner la moindre connaissance sur les substances qui existent hors de nous.



THÉOPHILE. Je suis d'un tout autre sentiment. Par exemple, cette maxime que la nature agit par les plus courtes voies, ou du moins par les plus déterminées, suffit seule pour rendre raison presque de toute l'optique, catoptrique et dioptrique, c'est-à-dire de ce qui se passe hors de nous dans les actions de la lumière, comme je l'ai montré autrefois ; et M. Molineux l'a fort approuvé dans sa Dioptrique, qui est un très-bon livre.

PHILALÈTHE. On prétend pourtant que lorsqu'on se sert des principes identiques pour prouver des propositions où il y a des mots qui signifient des idées composées, comme *homme* ou *vertu*, leur usage est extrêmement dangereux, et engage les hommes à regarder ou à recevoir la fausseté comme une vérité manifeste. Et c'est parce que les hommes croient que lorsqu'on retient les mêmes termes les propositions roulent sur les mêmes choses, quoique les idées que ces termes signifient soient différentes ; de sorte que les hommes, prenant les mots pour les choses, comme ils le font ordinairement, des maximes servent communément à prouver des propositions contradictoires.

THÉOPHILE. Quelle injustice de blâmer les pauvres maximes de ce qui doit être imputé au mauvais usage des termes et à leurs équivocations ! Par la même raison on blâmera les syllogismes, parce qu'on conclut mal lorsque les termes sont équivoques. Mais le syllogisme en est innocent, parce qu'en effet il y a quatre termes alors contre les règles des syllogismes. Par la même raison on blâmerait aussi le calcul des arithméticiens ou des algébristes, parce qu'en mettant x pour v, ou en prenant a pour b par mégarde, l'on en tire des conclusions fausses et contradictoires.

§ 19. PHILALÈTHE. Je croirais pour le moins que les maximes sont peu utiles quand on a des idées claires et distinctes ; et d'autres veulent même qu'alors elles ne soient absolument de nul usage, et prétendent que quiconque, dans ces rencontres, ne peut pas discerner la vérité et la fausseté sans ces sortes de maximes, ne pourra le faire par leur entremise ; et notre auteur (§§ 16, 17) fait même voir qu'elles ne servent point à décider si un tel est homme ou non.

THÉOPHILE. Si les vérités sont fort simples et évidentes, et fort proches des identiques et des définitions, on n'a guère besoin d'employer expressément des maximes pour en tirer ces vérités, car l'esprit les emploie virtuellement et fait sa conclusion tout d'un

coup sans entrepôts. Mais, sans les axiomes et les théorèmes déjà connus, les mathématiciens auraient bien de la peine à avancer; car, dans les longues conséquences, il est bon de s'arrêter de temps en temps et de se faire comme des colonnes milliaires au milieu du chemin, qui serviront encore aux autres à le marquer. Sans cela, ces longs chemins seront trop incommodes et paraîtront même confus et obscurs, sans qu'on y puisse rien discerner et relever que l'endroit où l'on est : c'est aller sur mer sans compas dans une nuit obscure, sans voir fond, ni rive, ni étoiles; c'est marcher dans de vastes landes où il n'y a ni arbres, ni collines, ni ruisseaux; c'est aussi comme une chaîne à anneaux destinée à mesurer des longueurs où il y aurait quelques centaines d'anneaux semblables entre eux tout de suite, sans une distinction de chapelet, ou de plus gros grains, ou de plus grands anneaux, ou d'autres divisions qui pourraient marquer les pieds, les toises, les perches, etc. L'esprit qui aime l'unité dans la multitude joint donc ensemble quelques-unes des connaissances pour en former des conclusions moyennes, et c'est l'usage des maximes et des théorèmes. Par ce moyen, il y a plus de plaisir, plus de lumière, plus de souvenir, plus d'application et moins de répétition. Si quelque analyste ne voulait point supposer, en calculant ces deux maximes géométriques, que le carré de l'hypoténuse est égal aux deux carrés des côtés de l'angle droit, et que les côtés correspondants des triangles semblables sont proportionnels, s'imaginant que, parce qu'on a la démonstration de ces deux théorèmes par la liaison des idées qu'ils enferment, il pourrait s'en passer aisément en mettant les idées mêmes à leur place, il se trouvera fort éloigné de son compte. Mais, afin que vous ne pensiez pas, monsieur, que le bon usage de ces maximes est resserré dans les bornes des seules sciences mathématiques, vous trouverez qu'il n'est pas moindre dans la jurisprudence; et un des principaux moyens de la rendre plus facile et d'en envisager le vaste océan comme dans une carte de géographie, c'est de réduire quantité de décisions particulières à des principes plus généraux. Par exemple, on trouvera que quantité de lois des Digestes, d'actions ou d'exceptions, de celles qu'on appelle *in factum*, dépendent de cette maxime : *Ne quis alterius damno fiat locupletior*, qu'il ne faut pas que l'un profite du dommage qui en arriverait à l'autre; ce qu'il faudrait pourtant exprimer un

peu plus précisément. Il est vrai qu'il y a une grande distinction à faire entre les règles de droit. Je parle des bonnes, et non de certains brocards (*brocardica*) introduits par les docteurs, qui sont vagues et obscurs, quoique ces règles encore pourraient devenir souvent bonnes et utiles si on les réformait; au lieu qu'avec leurs distinctions infinies (*cum suis fallentiis*) elles ne servent qu'à embrouiller. Or les bonnes règles sont ou des aphorismes ou des maximes, et sous les maximes je comprends tant axiomes que théorèmes. Si ce sont des aphorismes qui se forment par induction et observation, et non par raison *a priori*, et que les habiles gens ont fabriqués après une revue du droit établi, ce texte du jurisconsulte... dans le titre des Digestes qui parle des règles de droit, a lieu : *Non ex regula jus sumi*, *sed ex jure quod est regulam fieri*, c'est-à-dire qu'on tire des règles d'un droit déjà connu pour s'en mieux souvenir, mais qu'on n'établit pas le droit sur ces règles. Mais il y a des maximes fondamentales qui constituent le droit même et forment les actions, exceptions, réplications, etc., qui, lorsqu'elles sont enseignées par la pure raison et ne viennent pas du pouvoir arbitraire de l'État, constituent le droit naturel; et telle est la règle dont je viens de parler, qui défend le profit dommageable. Il y a aussi des règles dont les exceptions sont rares et par conséquent qui passent pour universelles : telle est la règle des Institutions de l'empereur Justinien dans le § 2 du titre des Actions, qui porte que, lorsqu'il s'agit des choses corporelles, l'acteur ne possède point, excepté dans un seul cas, que l'empereur dit être marqué dans les Digestes; mais on est encore après pour le chercher. Il est vrai que quelques-uns, au lieu de *sane uno casu*, lisent *sane non uno*, et d'un cas on peut faire plusieurs quelquefois. Chez les médecins, feu M. Barner, qui nous avait fait espérer un *nouveau Sennertus* ou système de médecine accommodé aux nouvelles découvertes ou opinions, en nous donnant son *Prodromus*, avance que la manière que les médecins observent ordinairement dans leurs systèmes de pratique est d'expliquer l'art de guérir en traitant d'une maladie après l'autre, suivant l'ordre des parties du corps humain, ou, autrement, sans avoir donné des préceptes de pratique universels communs à plusieurs maladies et symptômes, et que cela les engage à une infinité de répétitions; en sorte qu'on pourrait retrancher, selon lui, les trois quarts de Sennertus et abréger la

science infiniment par des propositions générales, et surtout par celles à qui convient le καθόλου πρῶτον d'Aristote, c'est-à-dire qui sont réciproques ou y approchent. Je crois qu'il a raison de conseiller cette méthode, surtout à l'égard des préceptes où la médecine est *ratiocinative;* mais, à proportion qu'elle est empirique, il n'est pas si aisé ni si sûr de former des propositions universelles. Et, de plus, il y a ordinairement des complications dans les maladies particulières qui forment comme une imitation des substances : tellement qu'une maladie est comme une plante ou un animal, qui demande une histoire à part; c'est-à-dire ce sont des modes ou facons d'être à qui convient ce que nous avons dit des corps ou choses substantielles, une fièvre quarte étant aussi difficile à approfondir que l'or ou le vif-argent. Ainsi il est bon, nonobstant les préceptes universels, de chercher dans les espèces des maladies des méthodes de guérir et des remèdes qui satisfassent à plusieurs indications et concours de causes ensemble, et surtout de recueillir ceux que l'expérience a autorisés; ce que Sennertus n'a pas assez fait, car d'habiles gens ont remarqué que les compositions des recettes qu'il propose sont souvent plus formées *ex ingenio*, par estime, qu'autorisées par l'expérience, comme il le faudrait pour être plus sûr de son fait. Je crois donc que le meilleur sera de joindre les deux voies et de ne pas se plaindre des répétitions dans une matière si délicate et si importante comme est la médecine, où je trouve qu'il nous manque ce que nous avons de trop, à mon avis, dans la jurisprudence, c'est-à-dire des livres des cas particuliers et des répertoires de ce qui a déjà été observé; car je crois que la millième partie des livres des jurisconsultes nous suffirait, mais que nous n'aurions rien de trop en matière de médecine, si nous avions mille fois plus d'observations bien circonstanciées, puisque la jurisprudence est toute fondée en raisons à l'égard de ce qui n'est pas expressément marqué par les lois ou par les coutumes. Car on le peut toujours tirer ou de la loi, ou du droit naturel au défaut de la loi, par le moyen de la raison, et les lois de chaque pays sont finies et déterminées ou peuvent le devenir; au lieu qu'en médecine les principes d'expérience, c'est-à-dire les observations, ne sauraient être trop multipliées pour donner plus d'occasion à la raison de déchiffrer ce que la nature ne nous donne à connaître qu'à demi. Au reste, je ne sache personne qui emploie les axiomes de la

manière que l'auteur habile dont vous parlez le fait faire (§§ 16, 17), comme si quelqu'un, pour démontrer à un enfant qu'un nègre est un homme, se servait du principe : Ce qui est est, en disant : Un nègre a l'âme raisonnable ; or l'âme raisonnable et l'homme est la même chose ; et par conséquent, si, ayant l'âme raisonnable, il n'était pas homme, il serait faux que ce qui est est, ou bien une même chose serait et ne serait pas en même temps. Car, sans employer ces maximes, qui ne sont point de saison ici et n'entrent pas directement dans le raisonnement, comme aussi elles n'y avancent rien, tout le monde se contentera de raisonner ainsi : Un nègre a l'âme raisonnable ; quiconque a l'âme raisonnable est homme : donc le nègre est homme ; et si quelqu'un, prévenu qu'il n'y a point d'âme raisonnable quand elle ne nous paraît point, concluait que les enfants qui ne viennent que de naître et les imbéciles ne sont point de l'espèce humaine (comme en effet l'auteur rapporte avoir discouru avec des personnes fort raisonnables qui le niaient), je ne crois point que le mauvais usage de la maxime : qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, les séduirait, ni qu'ils y pensent même en faisant ce raisonnement. La source de leur erreur serait une extension du principe de notre auteur, qui nie qu'il y a quelque chose dans l'âme dont elle ne s'aperçoit pas ; au lieu que ces messieurs iraient jusqu'à nier l'âme même lorsque d'autres ne l'aperçoivent point.

CHAPITRE VIII.

Des propositions frivoles.

Philalèthe. Je crois bien que les personnes raisonnables n'ont garde d'employer les axiomes identiques de la manière dont nous venons de parler (§ 2). Aussi semble-t-il que ces maximes purement identiques ne sont que des *propositions frivoles* ou *nugatoriæ*, comme les écoles même les appellent. Et je ne me contenterais pas de dire que cela semble ainsi, si votre surprenant exemple de la démonstration de la conversion par l'entremise des identiques ne me faisait aller bride en main dorénavant lorsqu'il s'agit de mépriser quelque chose. Cependant je vous rapporterai ce qu'on allègue pour les déclarer frivoles entièrement. C'est (§ 3) qu'on reconnaît à la première vue qu'elles ne renferment aucune instruction, si ce

n'est pour faire voir quelquefois à un homme l'absurdité où il s'est engagé.

Théophile. Comptez-vous cela pour rien, monsieur, et ne reconnaissez-vous pas que réduire une proposition à l'absurdité c'est démontrer sa contradictoire? Je crois bien qu'on n'instruira pas un homme en lui disant qu'il ne doit pas nier et affirmer le même en même temps; mais on l'instruit en lui montrant par la force des conséquences qu'il le fait sans y penser. Il est difficile, à mon avis, de se passer toujours de ces *démonstrations apagogiques*, c'est-à-dire qui réduisent à l'absurdité, et de tout prouver par les *ostensives*, comme on les appelle; et les géomètres, qui sont fort curieux là-dessus, l'expérimentent assez. Proclus le remarque de temps en temps lorsqu'il voit que certains géomètres anciens venus après Euclide ont trouvé une démonstration plus directe, comme on le croit, que la sienne; mais le silence de cet ancien commentateur fait assez voir qu'on ne l'a point fait toujours.

§ 3. **Philalèthe.** Au moins avouerez-vous, monsieur, qu'on peut former un million de propositions à peu de frais, mais aussi fort peu utiles; car n'est-il pas frivole de remarquer, par exemple, que l'huître est l'huître, et qu'il est faux de le nier ou de dire que l'huître n'est point l'huître? Sur quoi notre auteur dit agréablement qu'un homme qui ferait de cette huître tantôt le sujet, tantôt l'attribut ou le prédicat, serait justement comme un singe qui s'amuserait à jeter une huître d'une main à l'autre, ce qui pourrait tout aussi bien satisfaire la faim du singe que ces propositions sont capables de satisfaire l'entendement de l'homme.

Théophile. Je trouve que cet auteur, aussi plein d'esprit que doué de jugement, a toutes les raisons du monde de parler contre ceux qui en useraient ainsi. Mais vous voyez bien comment il faut employer les identiques pour les rendre utiles; c'est en montrant, à force de conséquences et de définitions, que d'autres vérités qu'on veut établir s'y réduisent.

§ 4. **Philalèthe.** Je le reconnais, et je vois bien qu'on le peut appliquer à plus forte raison aux propositions qui paraissent frivoles et le sont en bien des occasions où une partie de l'idée complexe est affirmée de l'objet de cette idée, comme en disant : *Le plomb est un métal*, et disant cela à un homme qui connaît la signification de ces termes et qui sait que le plomb signifie un corps

fort pesant, fusible et malléable; il y a ce seul usage qu'en disant *métal* on lui désigne tout d'un coup plusieurs des idées simples, au lieu de les lui compter une à une (§ 5). Il en est de même lorsqu'une partie de la définition est affirmée du terme défini, comme en disant : *Tout or est fusible*, supposé qu'on a défini l'*or*, que c'est un corps jaune, pesant, fusible et malléable; *item*, de dire que le triangle a trois côtés, que l'homme est un animal, qu'un palefroi (vieux mot français) est un animal qui hennit, cela sert pour définir les mots et non pas pour apprendre quelque chose outre la définition. Mais on nous apprend quelque chose en disant que l'homme a une notion de Dieu et que l'opium le plonge dans le sommeil.

Théophile. Outre ce que j'ai dit des identiques qui le sont entièrement, on trouvera que ces identiques à demi ont encore une utilité particulière. Par exemple : *un homme sage est toujours un homme;* cela donne à connaître qu'il n'est pas infaillible, qu'il est mortel, etc. Quelqu'un a besoin dans le danger d'une balle de pistolet, il manque de plomb pour en fondre dans la forme qu'il a ; un ami lui dit : Souvenez-vous que l'*argent* que vous avez dans votre bourse est *fusible;* cet ami ne lui apprendra point une qualité de l'argent, mais il le fera penser à un usage qu'il en peut faire pour avoir des balles à pistolet dans ce pressant besoin. Une bonne partie des *vérités morales* et des plus belles *sentences* des auteurs est de cette nature. Elles n'apprennent rien bien souvent, mais elles font penser à propos à ce que l'on sait. Cet ïambe senaire de la tragédie latine,

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest,

(qu'on pourrait exprimer ainsi, quoique moins joliment : Ce qui peut arriver à l'un peut arriver à chacun), ne fait que nous faire souvenir de la condition humaine, *quod nihil humani a nobis alienum putare debemus*. Cette règle des jurisconsultes : *Qui jure suo utitur, nemini facit injuriam* (celui qui use de son droit ne fait tort à personne) paraît frivole. Cependant elle a un usage fort bon en certaines rencontres, et fait penser justement à ce qu'il faut. Comme si quelqu'un haussait sa maison autant qu'il est permis par les statuts et usances, et qu'ainsi il ôtât quelque vue à un voisin,

on payerait ce voisin d'abord de cette même règle de droit s'il s'avisait de se plaindre. Au reste, les propositions de fait ou les expériences, comme celle qui dit que l'opium est narcotique, nous mènent plus loin que les vérités de la pure raison, qui ne nous peuvent jamais faire aller au delà de ce qui est dans nos idées distinctes. Pour ce qui est de cette proposition, que tout homme a une notion de Dieu, elle est de la raison quand notion signifie idée. Car l'idée de Dieu, selon moi, est innée dans tous les hommes; mais si cette notion signifie une idée où l'on pense actuellement, c'est une proposition de fait qui dépend de l'histoire du genre humain. § 7. Enfin, dire qu'un triangle a trois côtés, cela n'est pas si identique qu'il semble, car il faut un peu d'attention pour voir qu'un polygone doit avoir autant d'angles que de côtés : aussi y aurait-il un côté de plus si le polygone n'était point supposé fermé.

§ 5. Philalèthe. Il semble que les propositions générales qu'on forme sur les substances sont pour la plupart frivoles si elles sont certaines. Et qui sait les significations des mots substance, homme, animal, forme, âme végétative, sensitive, raisonnable, en formera plusieurs propositions indubitables, mais inutiles, particulièrement sur l'âme, dont on parle souvent sans savoir ce qu'elle est réellement. Chacun peut voir une infinité de propositions, de raisonnements et de conclusions de cette nature dans les livres de métaphysique, de théologie scolastique, et d'une certaine espèce de physique, dont la lecture ne lui apprendra rien de plus de Dieu, des esprits et des corps, que ce qu'il en savait avant que d'avoir parcouru ces livres.

Théophile. Il est vrai que les abrégés de métaphysique, et les autres livres de cette trempe qui se voient communément, n'apprennent que des mots. De dire, par exemple, que la métaphysique est la science de l'être en général, qui en explique les principes et les affections qui en émanent; que les principes de l'être sont l'essence et l'existence, et que les affections sont ou primitives, savoir, l'un, le vrai, le bon; ou dérivatives, savoir, le même et le divers, le simple et le composé, etc.; et, en parlant de chacun de ces termes, ne donner que des notions vagues et des distinctions de mots, c'est bien abuser du nom de science. Cependant il faut rendre cette justice aux scolastiques plus profonds, comme Suarès (dont Grotius faisait si grand cas), de reconnaître qu'il y a quelquefois chez eux

des discussions considérables, comme sur le *continuum*, sur l'infini, sur la contingence, sur la réalité des abstraits, sur le principe de l'individuation, sur l'origine et le vide des formes, sur l'âme et sur ses facultés, sur le concours de Dieu avec les créatures, etc.; et même en morale, sur la nature de la volonté et sur les principes de la justice : en un mot, il faut avouer qu'il y a encore de l'or dans ces scories, mais il n'y a que des personnes éclairées qui en puissent profiter; et de charger la jeunesse d'un fatras d'inutilités, parce qu'il y a quelque chose de bon par-ci par-là, ce serait mal ménager la plus précieuse de toutes les choses, qui est le temps. Au reste nous ne sommes pas tout à fait dépourvus de propositions générales sur les substances qui soient certaines et qui méritent d'être sues. Il y a de grandes et belles vérités sur Dieu et sur l'âme, que notre habile auteur a enseignées, ou de son chef, ou en partie après d'autres. Nous y avons peut-être ajouté quelque chose aussi. Et quant aux connaissances générales touchant les corps, on en ajoute d'assez considérables à celles qu'Aristote avait laissées; et l'on doit dire que la physique, même la générale, est devenue bien plus réelle qu'elle n'était auparavant. Et quant à la métaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons des vérités importantes, fondées en raison et confirmées par l'expérience, qui appartiennent aux substances en général. J'espère aussi d'avoir avancé un peu la connaissance générale de l'âme et des esprits. Une telle métaphysique est ce qu'Aristote demandait; c'est la science qui s'appelle chez lui ζητουμένη, la *désirée*, ou qu'il cherchait, qui doit être à l'égard des autres sciences théorétiques ce que la science de la félicité est aux arts dont elle a besoin, et ce que l'architecte est aux ouvriers. C'est pourquoi Aristote disait que les autres sciences dépendent de la métaphysique comme de la plus générale, et en devraient emprunter leurs principes démontrés chez elle. Aussi faut-il savoir que la vraie morale est à la métaphysique ce que la pratique est à la théorie, parce que de la doctrine des substances en commun dépend la connaissance des esprits, et particulièrement de Dieu et de l'âme, qui donne une juste étendue à la justice et à la vertu. Car, comme j'ai remarqué ailleurs, s'il n'y avait ni Providence ni vie future, le sage serait plus borné dans les pratiques de la vertu, car il ne rapporterait tout qu'à son contentement présent; et même ce contentement, qui paraît déjà chez Socrate, chez l'em-

pereur Marc-Antonin, chez Épictète et autres anciens, ne serait pas si bien fondé toujours sans ces belles et grandes vues que l'ordre et l'harmonie de l'univers nous ouvrent jusque dans un avenir sans bornes; autrement la tranquillité de l'âme ne sera que ce qu'on appelle patience par force : de sorte qu'on peut dire que la *théologie naturelle*, comprenant deux parties, la théorétique et la pratique, contient tout à la fois la métaphysique réelle et la morale la plus parfaite.

§ 12. PHILALÈTHE. Voilà des connaissances sans doute qui sont bien éloignées d'être frivoles ou purement verbales. Mais il semble que ces dernières sont celles où deux abstraits sont affirmés l'un de l'autre : par exemple, que l'*épargne est frugalité*, que la *gratitude est justice;* et quelque spécieuses que ces propositions et autres paraissent quelquefois du premier coup d'œil, cependant, si nous en pressons la force, nous trouvons que tout cela n'emporte autre chose que la signification des termes.

THÉOPHILE. Mais les significations des termes, c'est-à-dire les définitions jointes aux axiomes identiques, expriment les principes de toutes les démonstrations; et comme ces définitions peuvent faire connaître en même temps les idées et leur possibilité, il est visible que ce qui en dépend n'est pas toujours purement verbal. Pour ce qui est de l'exemple, que la *gratitude est justice*, ou plutôt une partie de la justice, il n'est pas à mépriser, car il fait connaître que ce qui s'appelle *actio ingrati*, ou la plainte qu'on peut faire contre les ingrats, devrait être moins négligée dans les tribunaux. Les Romains recevaient cette action contre les libérés ou affranchis; et encore aujourd'hui elle doit avoir lieu à l'égard de la révocation des dons. Au reste, j'ai déjà dit ailleurs qu'encore des idées abstraites peuvent être attribuées l'une à l'autre, le genre à l'espèce; comme en disant : *La durée est une continuité*, *la vertu est une habitude;* mais la *justice universelle* est non-seulement une *vertu*, mais même c'est la vertu morale entière.

CHAPITRE IX.

De la connaissance que nous avons de notre existence.

§ 1. PHILALÈTHE. Nous n'avons considéré jusqu'ici que les es-

sences des choses; et comme notre esprit ne les connaît que par *abstraction*, en les détachant de toute existence particulière autre que celle qui est dans notre entendement, elles ne nous donnent absolument point de connaissance d'aucune existence réelle : et les propositions universelles, dont nous pourrons avoir une connaissance certaine, ne se rapportent point à l'existence. Et d'ailleurs, toutes les fois qu'on attribue quelque chose à un individu d'un genre ou d'une espèce par une proposition qui ne serait point certaine, si le même était attribué au genre ou à l'espèce en général, la proposition n'appartient qu'à l'*existence*, et ne fait connaître qu'une liaison accidentelle dans ces choses existantes en particulier, comme lorsqu'on dit qu'un tel homme est docte.

THÉOPHILE. Fort bien, et c'est dans ce sens que les philosophes aussi, distinguant si souvent entre ce qui est de l'*essence* et ce qui est de l'*existence*, rapportent à l'existence tout ce qui est *accidentel* ou *contingent*. Bien souvent on ne sait pas même si les propositions universelles, que nous ne savons que par expérience, ne sont pas peut-être accidentelles aussi, parce que notre expérience est bornée; comme, dans les pays où l'eau n'est point glacée, cette proposition qu'on y formera, que l'eau est toujours dans un état fluide, n'est pas essentielle, et on le connaît en venant dans des pays plus froids. Cependant on peut prendre l'*accidentel* d'une manière plus rétrécie, en sorte qu'il y a comme un milieu entre lui et l'*essentiel;* et ce milieu est le *naturel*, c'est-à-dire ce qui n'appartient pas à la chose nécessairement, mais qui cependant lui convient de soi si rien ne l'empêche. Ainsi quelqu'un pourrait soutenir qu'à la vérité il n'est pas essentiel à l'eau, mais qu'il lui est naturel au moins d'être fluide. On le pourrait soutenir, dis-je; mais ce n'est pas pourtant une chose démontrée : et peut-être que les habitants de la lune, s'il y en avait, auraient sujet de ne se pas croire moins fondés de dire qu'il est naturel à l'eau d'être glacée. Cependant il y a d'autres cas où le naturel est moins douteux. Par exemple, un rayon de lumière va toujours droit dans le même milieu, à moins que par accident il ne rencontre quelque surface qui le réfléchisse. Au reste, Aristote a coutume de rapporter à la matière la source des choses *accidentelles ;* mais alors il faut entendre la matière seconde, c'est-à-dire le tas ou la masse des corps.

§ 2. PHILALÈTHE. J'ai remarqué déjà, suivant l'excellent auteur

anglais qui a écrit l'Essai concernant l'entendement, que nous connaissons *notre existence* par l'intuition, celle de *Dieu* par démonstration, et celle des *autres* par sensation. § 3. Or cette intuition qui fait connaître notre existence à nous-mêmes fait que nous la connaissons avec une évidence entière, qui n'est point capable d'être prouvée et n'en a point besoin ; tellement que, lors même que j'entreprends de douter de toutes choses, ce doute même ne me permet pas de douter de mon existence. Enfin nous avons là-dessus le plus haut degré de certitude qu'on puisse imaginer.

THÉOPHILE. Je suis entièrement d'accord de tout ceci. Et j'ajoute que l'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori*, ou de fait, c'est-à-dire les *premières expériences ;* comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire les *premières lumières*. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées, et peuvent être appelées *immédiates* : celles-là, parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet ; celles-ci, parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat.

CHAPITRE X.

De la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu.

§ 1. PHILALÈTHE. Dieu ayant donné à notre âme les facultés dont elle est ornée, il ne s'est point laissé sans témoignage ; car les sens, l'intelligence et la raison nous fournissent des preuves manifestes de son existence.

THÉOPHILE. Dieu n'a pas seulement donné à l'âme des facultés propres à le connaître, mais il lui a aussi imprimé des caractères qui le marquent, quoiqu'elle ait besoin des facultés pour s'apercevoir de ces caractères. Mais je ne veux point répéter ce qui a été discuté entre nous sur les idées et les vérités innées, parmi lesquelles je compte l'idée de Dieu et la vérité de son existence. Venons plutôt au fait.

PHILALÈTHE. Or, encore que l'existence de Dieu soit la vérité la plus aisée à prouver par la raison, et que son évidence égale, si je ne me trompe, celle des démonstrations mathématiques, elle de-

mande pourtant de l'attention. Il n'est besoin d'abord que de faire réflexion sur nous-mêmes et sur notre propre existence indubitable. Ainsi, je suppose que *chacun connaît qu'il est quelque chose qui existe actuellement*, et qu'ainsi il y a un être réel. S'il y a quelqu'un qui puisse douter de sa propre existence, je déclare que ce n'est pas à lui que je parle. § 3. Nous savons encore par une connaissance de simple vue que *le pur néant ne peut point produire un être réel*. D'où il s'ensuit d'une évidence mathématique que *quelque chose a existé de toute éternité*, puisque tout ce qui a un commencement doit avoir été produit par quelque autre chose. § 4. Or tout être qui tire son existence d'un autre tire aussi de lui tout ce qu'il a et toutes ses facultés. Donc la source éternelle de tous les êtres est aussi le principe de toutes leurs puissances, de sorte que *cet être éternel doit être aussi tout-puissant*. § 5. De plus, l'homme trouve en lui-même de la connaissance. Donc *il y a un être intelligent*. Or il est impossible qu'une chose absolument destituée de connaissance et de perception produise un être intelligent; et il est contraire à l'idée de la matière, privée de sentiment, de s'en produire à elle-même. Donc la source des choses est intelligente, et *il y a eu un être intelligent de toute éternité*. § 6. Un être éternel, très-puissant et très-intelligent, est ce qu'on appelle Dieu. Que s'il se trouvait quelqu'un assez déraisonnable pour supposer que l'homme est le seul être qui ait de la connaissance et de la sagesse, mais que néanmoins il a été formé par le pur hasard, et que c'est ce même principe, aveugle et sans connaissance, qui conduit tout le reste de l'univers, je l'avertirai d'examiner à loisir la censure tout à fait solide et pleine d'emphase de Cicéron (*De legibus*, lib. 2). Certainement, dit-il, personne ne devrait être si sottement orgueilleux que de s'imaginer qu'il y a au dedans de lui un entendement et de la raison, et que cependant il n'y a aucune intelligence qui gouverne tout ce vaste univers. De ce que je viens de dire, il s'ensuit clairement que nous avons une connaissance plus certaine de Dieu que de quelque autre chose que ce soit hors de nous.

THÉOPHILE. Je vous assure, monsieur, avec une parfaite sincérité, que je suis extrêmement fâché d'être obligé de dire quelque chose contre cette démonstration : mais je le fais seulement afin de vous donner occasion d'en remplir le vide. C'est principalement à

l'endroit où vous concluez (§ 3) que quelque chose a existé de toute éternité. J'y trouve de l'ambiguïté si cela veut dire qu'*il n'y a jamais eu aucun temps où rien n'existât*. J'en demeure d'accord, et cela suit véritablement des précédentes propositions par une conséquence toute mathématique. Car si jamais il y avait eu rien, il y aurait toujours eu rien, le rien ne pouvant point produire un être; donc nous-mêmes ne serions pas, ce qui est contre la première vérité d'expérience. Mais la suite fait voir d'abord que, disant que quelque chose a existé de toute éternité, vous entendez une chose éternelle. Cependant il ne s'ensuit point, en vertu de ce que vous avez avancé jusqu'ici, que s'il y a toujours eu quelque chose, il y a toujours eu une certaine chose, c'est-à-dire qu'il y a un être éternel; car quelques adversaires diront que moi j'ai été produit par d'autres choses, et ces choses encore par d'autres. De plus, si quelques-uns admettent des êtres éternels (comme les épicuriens leurs atomes), ils ne se croiront pas être obligés pour cela d'accorder un Être éternel qui soit seul la source de tous les autres. Car, quand ils reconnaîtraient que ce qui donne l'existence donne aussi les autres qualités et puissances de la chose, ils nieront qu'une seule chose donne l'existence aux autres, et ils diront même qu'à chaque chose plusieurs autres doivent concourir. Ainsi nous n'arriverons pas par cela seul à une source de toutes les puissances. Cependant il est très-raisonnable de juger qu'il y en a une, et même que l'univers est gouverné avec sagesse. Mais quand on croit la matière susceptible de sentiment, on pourra être disposé à croire qu'il n'est point impossible qu'elle le puisse produire. Au moins il sera difficile d'en apporter une preuve qui ne fasse voir en même temps qu'elle en est incapable tout à fait; et, supposé que notre pensée vienne d'un être pensant, peut-on prendre pour accordé, sans préjudice de la démonstration, que ce doit être Dieu?

§ 7. PHILALÈTHE. Je ne doute point que l'excellent homme dont j'ai emprunté cette démonstration ne soit capable de la perfectionner; et je tâcherai de l'y porter, puisqu'il ne saurait guère rendre un plus grand service au public. Vous-même le souhaitez. Cela me fait croire que vous ne croyez point que pour fermer la bouche aux athées on doive faire rouler tout sur l'existence de l'idée de Dieu en nous, comme font quelques-uns qui s'attachent trop fortement à cette découverte favorite jusqu'à rejeter toutes les

autres démonstrations de l'existence de Dieu, ou du moins à tâcher de les affaiblir et à défendre de les employer comme si elles étaient faibles ou fausses : quoique dans le fond ce soient des preuves qui nous font voir si clairement, et d'une manière convaincante, l'existence de ce souverain Être, par la considération de notre propre existence et des parties sensibles de l'univers, que je ne pense pas qu'un homme sage y doive résister.

THÉOPHILE. Quoique je sois pour les idées innées, et particulièrement pour celle de Dieu, je ne crois point que les démonstrations des cartésiens tirées de l'idée de Dieu soient parfaites. J'ai montré amplement ailleurs (dans les Actes de Leipsic et dans les Mémoires de Trévoux) que celle que M. Descartes a empruntée d'Anselme, archevêque de Cantorbéry, est très-belle et très-ingénieuse à la vérité, mais qu'il y a encore un vide à remplir. Ce célèbre archevêque, qui a sans doute été un des plus capables hommes de son temps, se félicite, non sans raison, d'avoir trouvé un moyen de prouver l'existence de Dieu *a priori*, par sa propre notion, sans recourir à ses effets. Et voici à peu près la forme de son argument : Dieu est le plus grand, ou (comme parle Descartes) le plus parfait des êtres ; ou bien c'est un Être d'une grandeur et d'une perfection suprême qui en enveloppe tous les degrés. C'est là la notion de Dieu. Voici maintenant comment l'existence suit de cette notion. C'est quelque chose de plus d'exister que de ne pas exister, ou bien l'existence ajoute un degré à la grandeur ou à la perfection, et, comme l'énonce M. Descartes, l'existence est elle-même une perfection. Donc ce degré de grandeur ou de perfection, ou bien cette perfection qui consiste dans l'existence, est dans cet Être suprême, tout grand, tout parfait, car autrement quelque degré lui manquerait, contre sa définition ; et par conséquent cet Être suprême existe. Les scolastiques, sans excepter même leur docteur angélique, ont méprisé cet argument, et l'ont fait passer pour un paralogisme ; en quoi ils ont eu grand tort, et M. Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philosophie scolastique au collége des Jésuites de La Flèche, a eu grande raison de le rétablir. Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence mathématique : c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Être tout grand ou tout parfait est

possible, et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve que, *supposé que Dieu soit possible, il existe*, ce qui est le privilége de la seule divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être, et surtout celle de Dieu, jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative qui porte que, suivant l'état présent de nos connaissances, il faut juger que Dieu existe, et agir conformément à cela. Mais il serait pourtant à souhaiter que d'habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence mathématique, et je crois d'avoir dit quelque chose ailleurs qui y pourra servir. L'autre argument de M. Descartes, qui entreprend de prouver l'existence de Dieu parce que son idée est en notre âme, et qu'il faut qu'elle soit venue de l'original, est encore moins concluant. Car, premièrement, cet argument a ce défaut commun avec le précédent, qu'il suppose qu'il y a en nous une telle idée, c'est-à-dire que Dieu est possible. Car ce qu'allègue M. Descartes, qu'en parlant de Dieu nous savons ce que nous disons, et que par conséquent nous en avons l'idée, est un indice trompeur, puisqu'en parlant du mouvement perpétuel mécanique, par exemple, nous savons ce que nous disons, et cependant ce mouvement est une chose impossible, dont par conséquent on ne saurait avoir d'idée qu'en apparence. Et secondement, ce même argument ne prouve pas assez que l'idée de Dieu, si nous l'avons, doive venir de l'original. Mais je ne veux point m'y arrêter présentement. Vous me direz, monsieur, que, reconnaissant en nous l'idée innée de Dieu, je ne dois point dire qu'on peut révoquer en doute s'il y en a une? Mais je ne permets ce doute que par rapport à une démonstration rigoureuse, fondée sur l'idée toute seule; car on est assez assuré d'ailleurs de l'idée et de l'existence de Dieu. Et vous vous souviendrez que j'ai montré comment les idées sont en nous, non pas toujours en sorte qu'on s'en aperçoive, mais toujours en sorte qu'on les puisse tirer de son propre fonds et rendre apercevables. Et c'est aussi ce que je crois de l'idée de Dieu, dont je tiens la possibilité et l'existence démontrées de plus d'une façon. Et l'*harmonie préétablie* même en fournit un nouveau moyen incontestable. Je crois d'ailleurs que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait, et

je ne suis nullement d'avis qu'on doive négliger celui qui se tire de l'ordre des choses.

§ 9. PHILALÈTHE. Il sera peut-être à propos d'insister un peu sur cette question, si un être pensant peut venir d'un être non pensant et privé de tout sentiment et connaissance, tel que pourrait être la matière. § 10. Il est même assez manifeste qu'une partie de la matière est incapable de rien produire par elle-même et de se donner du mouvement. Il faut donc, ou que son mouvement soit éternel, ou qu'il lui soit imprimé par un être plus puissant. Quand ce mouvement serait éternel, il serait toujours incapable de produire de la connaissance. Divisez-la en autant de petites parties qu'il vous plaira, comme pour la spiritualiser; donnez-lui toutes les figures et tous les mouvements que vous voudrez; faites-en un globe, un cube, un prisme, un cylindre, etc., dont les diamètres ne soient que la 1000000e partie d'un *gry*, qui est $\frac{1}{10}$ d'une ligne, qui est $\frac{1}{10}$ d'un pouce, qui est $\frac{1}{10}$ d'un pied philosophique, qui est $\frac{1}{3}$ d'un pendule dont chaque vibration dans la latitude de 45 degrés est égale à une seconde de temps; cette particule de matière, quelque petite qu'elle soit, n'agira pas autrement sur d'autres corps d'une grosseur qui lui soit proportionnée que les corps qui ont un pouce ou un pied de diamètre agissent entre eux. Et l'on peut espérer avec autant de raison de produire du sentiment, des pensées et de la connaissance, en joignant ensemble de grosses parties de la matière de certaine figure et de certain mouvement, que par le moyen des plus petites parties de matière qu'il y ait au monde. Ces dernières se heurtent, se poussent, et résistent l'une à l'autre justement comme les grosses, et c'est ce qu'elles peuvent faire. Mais si la matière pouvait tirer de son sein le sentiment, la perception et la connaissance, immédiatement et sans machine, ou sans le secours des figures et des mouvements, en ce cas-là ce devrait être une propriété inséparable de la matière et de toutes ses parties d'en avoir. A quoi l'on pourrait ajouter qu'encore que l'idée générale et spécifique que nous avons de la matière nous porte à en parler comme si c'était une chose unique en nombre, cependant toute la matière n'est pas proprement une chose individuelle qui existe comme un être matériel, ou un corps singulier que nous connaissions ou que nous puissions concevoir. De sorte que si la matière était le premier être éternel pensant, il n'y aurait pas un

être unique, éternel, infini et pensant; mais un nombre infini d'êtres éternels, infinis, pensants, qui seraient indépendants les uns des autres, dont les forces seraient bornées et les pensées distinctes, et qui par conséquent ne pourraient jamais produire cet ordre, cette harmonie et cette beauté qu'on remarque dans la nature. D'où il s'ensuit nécessairement que le premier être éternel ne peut être la matière. J'espère que vous serez plus content, monsieur, de ce raisonnement, pris de l'auteur célèbre de la démonstration précédente, que vous n'avez paru l'être de sa démonstration.

THÉOPHILE. Je trouve le présent raisonnement le plus solide du monde, et non-seulement exact, mais encore profond et digne de son auteur. Je suis parfaitement de son avis, qu'il n'y a point de combinaison et de modification des parties de la matière, quelque petites qu'elles soient, qui puisse produire de la perception; d'autant que les parties grosses n'en sauraient donner (comme on reconnaît manifestement), et que tout est proportionnel, dans les petites parties, à ce qui peut se passer dans les grandes. C'est encore une importante remarque sur la matière que celle que l'auteur fait ici, qu'on ne la doit point prendre pour une chose unique en nombre, ou (comme j'ai coutume de parler) pour une vraie parfaite *monade* ou *unité*, puisqu'elle n'est qu'un *amas* d'un nombre infini d'êtres. Il ne fallait ici qu'un pas à cet excellent auteur pour parvenir à mon système. Car, en effet, je donne de la perception à tous ces êtres infinis dont chacun est, comme un animal, doué d'âme, ou de quelque principe actif analogue qui en fait la vraie unité, avec ce qu'il faut à cet être pour être passif et doué d'un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême; parce qu'autrement, comme l'auteur le remarque très-bien, étant indépendants les uns des autres, ils ne pourraient jamais produire cet *ordre*, cette *harmonie*, cette *beauté*, qu'on remarque dans la nature. Mais cet argument qui ne paraît être que d'une certitude morale, est poussé à une nécessité tout à fait métaphysique par la nouvelle espèce d'harmonie que j'ai introduite, qui est l'*harmonie préétablie*. Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence sur les autres êtres particuliers, ou plutôt devant tirer cette expression du propre fonds de sa

nature, il faut nécessairement que chacune ait reçu cette nature (ou cette raison interne des expressions de ce qui est au dehors) d'une cause universelle dont ces êtres dépendent tous, et qui fasse que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre; ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinies, et par un artifice grand par rapport surtout au consentement spontané de la machine avec les actions de l'âme raisonnable, qu'un illustre auteur, qui fit des objections à l'encontre dans son merveilleux dictionnaire, douta quasi s'il ne passait pas toute la sagesse possible en disant que celle de Dieu ne lui paraissait point trop grande pour un tel effet, et reconnut au moins qu'on n'avait jamais donné un si grand relief aux faibles conceptions que nous pouvons avoir de la perfection divine.

§ 12. **Philalèthe**. Que vous me réjouissez par cet accord de vos pensées avec celles de mon auteur! J'espère que vous ne serez point fâché, monsieur, que je vous rapporte encore le reste de son raisonnement sur cet article. Premièrement, il examine si l'être pensant, dont tous les autres êtres intelligents dépendent (et à plus forte raison tous les autres êtres), est matériel ou non. § 13. Il s'objecte qu'un être pensant pourrait être matériel; mais il répond que, quand cela serait, c'est assez que ce soit un être éternel, qui ait une science et une puissance infinie. De plus, si la pensée et la matière peuvent être séparées, l'existence éternelle de la matière ne sera pas une suite de l'existence éternelle d'un être pensant. § 14. On demandera encore à ceux qui font Dieu matériel s'ils croient que chaque partie de la matière pense. En ce cas, il s'ensuivra qu'il y aurait autant de dieux que de particules de la matière. Mais si chaque partie de la matière ne pense point, voilà encore un être pensant composé de parties non pensantes, qu'on a déjà réfuté. § 15. Que si quelque atome de matière pense seulement, et que les autres parties, quoique également éternelles, ne pensent point, c'est dire *gratis* qu'une partie de la matière est infiniment au-dessus de l'autre et produit les êtres pensants non éternels. § 16. Que si l'on veut que l'être pensant éternel et matériel soit un certain amas particulier de matière, dont les parties sont non pensantes, nous retombons dans ce qui a été réfuté : car les parties de matière ont beau être jointes, elles n'en peuvent acquérir qu'une nouvelle relation locale qui ne saurait leur communiquer la connaissance.

§ 17. Il n'importe si cet amas est en repos ou en mouvement. S'il est en repos, ce n'est qu'une masse sans action qui n'a point de privilége sur un atome; s'il est en mouvement, ce mouvement, qui le distingue d'autres parties, devant produire la pensée, toutes ces pensées seront accidentelles et limitées, chaque partie à part étant sans pensées et n'ayant rien qui règle ses mouvements. Ainsi il n'y aura ni liberté, ni choix, ni sagesse, non plus que dans la simple matière brute. § 18. Quelques-uns croiront que la matière est au moins coéternelle avec Dieu. Mais ils ne disent point pourquoi : la production d'un être pensant, qu'ils admettent, est bien plus difficile que celle de la matière, qui est moins parfaite. Et peut-être (dit l'auteur) si nous voulions nous éloigner un peu des idées communes, donner l'essor à notre esprit et nous engager dans l'examen le plus profond que nous pourrions faire de la nature des choses, « nous pourrions en venir à bout, jusqu'à concevoir, » quoique d'une manière imparfaite, comment la matière peut » d'abord avoir été faite, et comment elle a commencé d'exister » par le pouvoir de ce premier être éternel. » Mais on verrait en même temps que de donner l'être à un esprit, c'est un effet de cette puissance éternelle et infinie beaucoup plus malaisé à comprendre. Mais parce que cela m'écarterait peut-être trop (ajoute-t-il) des « notions sur lesquelles la philosophie est présentement fondée » dans le monde, » je ne serais pas excusable de m'en éloigner si fort, ou de rechercher, autant que la grammaire le pourrait permettre, si dans le fond l'opinion communément établie est contraire à ce sentiment particulier; j'aurais tort, dis-je, de m'engager dans cette discussion, surtout *dans cet endroit de la terre*, où la doctrine reçue est assez bonne pour mon dessein, puisqu'elle pose comme une chose indubitable que si l'on admet une fois la création ou le commencement de quelque substance que ce soit tirée du néant, on peut supposer avec la même facilité la création de toute autre substance, excepté le Créateur lui-même.

THÉOPHILE. Vous m'avez fait un vrai plaisir, monsieur, de me rapporter quelque chose d'une pensée profonde de votre habile auteur, que sa prudence trop scrupuleuse a empêché de produire tout entière. Ce serait grand dommage s'il la supprimait et nous laissait là, après nous avoir fait venir l'eau à la bouche. Je vous assure, monsieur, que je crois qu'il y a quelque chose de beau et d'impor-

tant caché sous cette manière d'énigme. La *substance* en grosses lettres pourrait faire soupçonner qu'il conçoit la production de la matière comme celle des accidents, qu'on ne fait point de difficulté de tirer du néant : et distinguant sa pensée singulière de la « philo- » sophie qui est présentement fondée dans le monde, ou dans cet » endroit de la terre, » je ne sais s'il n'a pas eu en vue les *platoniciens*, qui prenaient la matière pour quelque chose de fuyant et de passager, à la manière des accidents, et avaient une tout autre idée des esprits et des âmes.

§ 19. **Philalèthe.** Enfin, si quelques-uns nient la *création*, par laquelle les choses sont faites de rien, parce qu'ils ne là sauraient concevoir, notre auteur, écrivant avant qu'il ait su votre découverte sur la raison de l'union de l'âme et du corps, leur objecte qu'ils ne comprennent pas comment les mouvements volontaires sont produits dans les corps par la volonté de l'âme, et ne laissent pas de le croire, convaincus par l'expérience; et il réplique avec raison à ceux qui répondent que l'âme, ne pouvant produire un nouveau mouvement, produit seulement une nouvelle détermination des esprits animaux, il leur réplique, dis-je, que l'un est aussi inconcevable que l'autre. Et rien ne peut être mieux dit que ce qu'il ajoute à cette occasion, que vouloir borner ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons comprendre, c'est donner une étendue infinie à notre compréhension, ou faire Dieu lui-même fini.

Théophile. Quoique maintenant la difficulté sur l'union de l'âme et du corps soit levée à mon avis, il en reste ailleurs. J'ai montré *a posteriori*, par l'harmonie préétablie, que toutes les monades ont reçu leur origine de Dieu et en dépendent. Cependant on n'en saurait comprendre le comment en détail; et dans le fond, leur conservation n'est autre chose qu'une création continuelle, comme les scolastiques l'ont fort bien reconnu.

CHAPITRE XI.

De la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses.

§ 1. **Philalèthe.** Comme donc la seule existence de Dieu a une liaison nécessaire avec la nôtre, nos idées que nous pouvons avoir

de quelque chose ne prouvent pas plus l'existence de cette chose que le portrait d'un homme ne prouve son existence dans le monde. § 2. La certitude cependant que j'ai du blanc et du noir sur ce papier par la voie de la *sensation* est aussi grande que celle du mouvement de ma main, qui ne cède qu'à la connaissance de notre existence et de celle de Dieu. § 3. Cette certitude mérite le nom de connaissance. Car je ne crois pas que personne puisse être sérieusement si sceptique que d'être incertain de l'existence des choses qu'il voit et qu'il sent. Du moins celui qui peut porter ses doutes si avant n'aura jamais aucun différend avec moi, puisqu'il ne pourra jamais être assuré que je dise quoi que ce soit contre son sentiment. Les perceptions des choses sensibles, § 4, sont produites par des causes extérieures qui affectent nos sens, car nous n'acquérons point ces perceptions sans les organes; et si les organes suffisaient, ils les produiraient toujours. § 5. De plus, j'éprouve quelquefois que je ne saurais empêcher qu'elles ne soient produites dans mon esprit, comme par exemple la lumière, quand j'ai les yeux ouverts dans un lieu où le jour peut entrer; au lieu que je puis quitter les idées qui sont dans ma mémoire. Il faut donc qu'il y ait quelque cause extérieure de cette impression vive dont je ne puis surmonter l'efficace. § 6. Quelques-unes de ces perceptions sont produites en nous avec douleur, quoique ensuite nous nous en souvenions sans ressentir la moindre incommodité. Bien qu'aussi les démonstrations mathématiques ne dépendent point des sens, cependant l'examen qu'on en fait par le moyen des figures sert beaucoup à prouver l'évidence de notre vue et semble lui donner une certitude qui approche de celle de la démonstration même. § 7. Nos sens aussi en plusieurs cas se rendent témoignage l'un à l'autre. Celui qui voit le feu peut le sentir s'il en doute. Et en écrivant ceci, je vois que je puis changer les apparences du papier et dire par avance quelle nouvelle idée il va présenter à l'esprit; mais quand ces caractères sont tracés, je ne puis plus éviter de les voir tels qu'ils sont, outre que la vue de ces caractères fera prononcer à un autre homme les mêmes sons. § 8. Si quelqu'un croit que tout cela n'est qu'un long songe, il pourra songer, s'il lui plaît, que je lui fais cette réponse, que notre certitude fondée sur le témoignage des sens est aussi parfaite que notre nature le permet et que notre condition le demande. Qui voit brûler une chandelle et éprouve la

chaleur de la flamme qui lui fait du mal s'il ne retire le doigt, ne demandera pas une plus grande certitude pour régler son action; et si ce *songeur* ne le faisait, il se trouverait éveillé. Une telle assurance nous suffit donc, qui est aussi certaine que le plaisir ou la douleur, deux choses au delà desquelles nous n'avons aucun intérêt dans la connaissance ou existence des choses. § 9. Mais au delà de notre sensation actuelle il n'y a point de connaissance, et ce n'est que *vraisemblance*, comme lorsque je crois qu'il y a des hommes dans le monde; en quoi il y a une extrême probabilité, quoique maintenant, seul dans mon cabinet, je n'en voie aucun. § 10. Aussi serait-ce une folie d'attendre une démonstration sur chaque chose et de ne point agir suivant les vérités claires et *évidentes*, quand elles ne sont point démontrables. Et un homme qui voudrait en user ainsi ne pourrait s'assurer d'autre chose que de périr en fort peu de temps.

Théophile. J'ai déjà remarqué dans nos conférences précédentes que la vérité des choses sensibles se justifie par leur liaison, qui dépend des vérités intellectuelles, fondées en raison, et des observations constantes dans les choses sensibles mêmes, lors même que les raisons ne paraissent pas. Et comme ces raisons et observations nous donnent moyen de juger de l'avenir par rapport à notre intérêt, et que le succès répond à notre jugement raisonnable, on ne saurait demander ni avoir même une plus grande certitude sur ces objets. Aussi peut-on rendre raison des songes mêmes et de leur peu de liaison avec d'autres phénomènes. Cependant je crois qu'on pourrait étendre l'appellation de la connaissance et de la certitude au delà des sensations actuelles, puisque la clarté et l'évidence vont au delà, que je considère comme une espèce de la certitude : et ce serait sans doute une folie de douter sérieusement s'il y a des hommes au monde lorsque nous n'en voyons point. *Douter sérieusement* est douter par rapport à la pratique; et l'on pourrait prendre la *certitude* pour une connaissance de la vérité, avec laquelle on n'en peut point douter par rapport à la pratique sans folie; et quelquefois on la prend encore plus généralement, et on l'applique au cas où l'on ne saurait douter sans mériter d'être fort blâmé. Mais l'*évidence* serait une certitude lumineuse, c'est-à-dire où l'on ne doute point à cause de la liaison qu'on voit entre les idées. Suivant cette définition de la certitude, nous sommes cer-

tains que Constantinople est dans le monde, que Constantin et Alexandre le Grand et que Jules-César ont vécu. Il est vrai que quelque paysan des Ardennes en pourrait douter avec justice, faute d'information; mais un homme de lettres et du monde ne le pourrait faire sans un grand déréglement d'esprit.

§ 11. PHILALÈTHE. Nous sommes assurés véritablement par notre mémoire de beaucoup de choses qui sont passées, mais nous ne pourrons pas bien juger si elles subsistent encore. Je vis hier de l'eau et un certain nombre de belles couleurs sur des bouteilles qui se formèrent sur cette eau. Maintenant je suis certain que ces bouteilles ont existé aussi bien que cette eau, mais je ne connais pas plus certainement l'existence présente de l'eau que celle des bouteilles, quoique la première soit infiniment plus probable, parce qu'on a observé que l'eau est durable et que les bouteilles disparaissent. § 12. Enfin, hors de nous et de Dieu nous ne connaissons d'autres esprits que par la *révélation*, et n'en avons que la certitude de la *foi*.

THÉOPHILE. Il a été remarqué déjà que notre mémoire nous trompe quelquefois, et nous y ajoutons foi ou non, selon qu'elle est plus ou moins vive et plus ou moins liée avec les choses que nous savons; et quand même nous sommes assurés du principal, nous pouvons souvent douter des circonstances. Je me souviens d'avoir connu un certain homme, car je sens que son image ne m'est point nouvelle non plus que sa voix; et ce double indice m'est un meilleur garant que l'un des deux, mais je ne saurais me souvenir où je l'ai vu. Cependant il arrive, quoique rarement, qu'on voit une personne en songe avant que de la voir en chair et en os; et on m'a assuré qu'une demoiselle d'une cour connue vit en songeant et dépeignit à ses amies celui qu'elle épousa depuis et la salle où les fiançailles se célébrèrent; ce qu'elle fit avant que d'avoir vu et connu ni l'homme ni le lieu. On l'attribuait à je ne sais quel pressentiment secret; mais le hasard peut produire cet effet, puisqu'il est assez rare que cela arrive, outre que, les images des songes étant un peu obscures, on a plus de liberté de les rapporter par après à quelques autres.

§ 13. PHILALÈTHE. Concluons qu'il y a deux sortes de propositions, les unes particulières et sur l'existence, comme, par exemple, qu'un éléphant existe; les autres générales sur la dépendance des

idées, comme, par exemple, que les hommes doivent obéir à Dieu. § 14. La plupart de ces propositions générales et certaines portent le nom de *vérités éternelles*, et, en effet, elles le sont toutes. Ce n'est pas que ce soient des propositions formées actuellement quelque part de toute éternité, ou qu'elles soient gravées dans l'esprit d'après quelque modèle qui existât toujours; mais c'est parce que nous sommes assurés que lorsque une créature, enrichie de facultés et de moyens pour cela, appliquera ses pensées à la considération de ses idées, elle trouvera la vérité de ces propositions.

Théophile. Votre division paraît revenir à la mienne, des *propositions de fait* et des *propositions de raison*. Les propositions de fait aussi peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation; de sorte que ce n'est qu'une multitude de faits semblables, comme lorsqu'on observe que tout vif-argent s'évapore par la force du feu; et ce n'est pas une généralité parfaite, parce qu'on n'en voit point la nécessité. Les propositions générales de raison sont nécessaires, quoique la raison en fournisse aussi qui ne sont pas absolument générales et ne sont que vraisemblables, comme, par exemple, lorsque nous présumons qu'une idée est possible, jusqu'à ce que le contraire se découvre par une plus exacte recherche. Il y a enfin des *propositions mixtes*, qui sont tirées des prémisses, dont quelques-unes viennent des faits et des observations, et d'autres sont des propositions nécessaires : et telles sont quantité de conclusions géographiques et astronomiques sur le globe de la terre et sur le cours des astres, qui naissent par la combinaison des observations des voyageurs et des astronomes avec les théorèmes de géométrie et d'arithmétique. Mais comme, selon l'usage des logiciens, *la conclusion suit la plus faible des prémisses* et ne saurait avoir plus de certitude qu'elle, ces propositions mixtes n'ont que la certitude et la généralité qui appartient à des observations. Pour ce qui est des *vérités éternelles*, il faut observer que dans le fond elles sont toutes conditionnelles, et disent en effet : Telle chose posée, telle autre chose est. Par exemple, disant : *Toute figure qui a trois côtés aura aussi trois angles*, je ne dis autre chose sinon que, supposé qu'il y ait une figure à trois côtés, cette même figure aura trois angles. Je dis *cette même*, et c'est en quoi les propositions catégoriques, qui peuvent être énoncées sans condition, quoiqu'elles soient condi-

tionnelles dans le fond, diffèrent de celles qu'on appelle *hypothétiques*, comme serait cette proposition : ***Si une figure a trois côtés, ses angles sont égaux à deux droits***, où l'on voit que la proposition *antécédente* (savoir, la figure de trois côtés) et la *conséquente* (savoir : les angles de la figure de trois côtés sont égaux à deux droits) n'ont pas le même sujet comme elles l'avaient dans le cas précédent, où l'antécédent était : ***Cette figure est de trois côtés***, et le conséquent : ***Ladite figure est de trois angles;*** quoique encore l'hypothétique souvent puisse être transformée en catégorique, mais en changeant un peu les termes, comme si, au lieu de l'hypothétique précédente, je disais : ***Les angles de toute figure à trois côtés sont égaux à deux droits.*** Les scolastiques ont fort disputé *de constantia subjecti*, comme ils l'appelaient, c'est-à-dire comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une vérité réelle si ce sujet n'existe point : c'est que la vérité n'est que conditionnelle, et dit qu'en cas que le sujet existe jamais, on le trouvera tel. Mais on demandera encore en quoi est fondée cette connexion, puisqu'il y a de la réalité là-dedans qui ne trompe pas. La réponse sera qu'elle est dans la liaison des idées. Mais on demandera, en répliquant, où seraient ces idées si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles. Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir, à cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une manière assez vive ; et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles.

CHAPITRE XII.

Des moyens d'augmenter nos connaissances.

§ 1. **Philalèthe.** Nous avons parlé des espèces de connaissances que nous avons; maintenant venons aux moyens d'augmenter la connaissance ou de trouver la vérité. C'est une opinion reçue parmi les savants que les maximes sont les fondements de toute connaissance, et que chaque science en particulier est fondée sur certaines choses déjà connues (*præcognita*). § 2. J'avoue que les mathématiques semblent favoriser cette méthode par leurs bons succès; et vous avez assez appuyé là-dessus. Mais on doute encore si ce ne sont pas plutôt les idées qui y ont servi par leur liaison bien plus que deux ou trois maximes générales qu'on a posées au commencement. Un jeune garçon connaît que son corps est plus grand que son petit doigt, mais non pas en vertu de cet axiome, que le tout est plus grand que sa partie. La connaissance a commencé par les propositions particulières; mais depuis on a voulu décharger la mémoire par le moyen des notions générales d'un *tas* embarrassant *d'idées particulières*. Si le langage était si imparfait qu'il n'y eût point les termes relatifs *tout* et *partie*, ne pourrait-on point connaître que le corps est plus grand que le doigt? Au moins je vous représente les raisons de mon auteur, quoique je croie entrevoir ce que vous y pourrez dire, en conformité de ce que vous avez déjà dit.

Théophile. Je ne sais pourquoi l'on en veut tant aux maximes pour les attaquer encore de nouveau; si elles servent à décharger la mémoire de *quantité d'idées particulières*, comme on le reconnaît, elles doivent être fort utiles, quand elles n'auraient point d'autre usage; mais j'ajoute qu'elles n'en naissent point, car on ne les trouve point par l'induction des exemples. Celui qui connaît que dix est plus que neuf, que le corps est plus grand que le doigt, et que la maison est trop grande pour pouvoir s'enfuir par la porte, connaît chacune de ces propositions particulières, par une même raison générale qui y est comme incorporée et enluminée, tout comme l'on voit des traits chargés de couleurs où la proportion et la configuration consiste proprement dans les traits, quelle que soit

la couleur. Or cette raison commune est l'axiome même, qui est connu pour ainsi dire implicitement, quoiqu'il ne le soit pas d'abord d'une manière abstraite et séparée. Les exemples tirent leur vérité de l'axiome incorporé, et l'axiome n'a pas son fondement dans les exemples; et, comme cette raison commune de ces vérités particulières est dans l'esprit de tous les hommes, vous voyez bien qu'elle n'a point besoin que les mots *tout* et *partie* se trouvent dans le langage de celui qui en est pénétré.

§ 4. PHILALÈTHE. Mais n'est-il pas dangereux d'autoriser les suppositions sous prétexte d'axiomes? L'un supposera, avec quelques anciens, que tout est matière; l'autre, avec Polémon, que le monde est Dieu; un troisième mettra en fait que le soleil est la principale divinité. Jugez quelle religion nous aurions si cela était permis. Tant il est vrai qu'il est dangereux de recevoir des principes sans les mettre en question, surtout s'ils intéressent la morale; car quelqu'un attendra une autre vie semblable plutôt à celle d'Aristippe, qui mettait la béatitude dans les plaisirs du corps, qu'à celle d'Antisthène, qui soutenait que la vertu suffit pour rendre heureux. Et Archélaüs, qui posera pour principe que le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête sont uniquement déterminés par les lois et non par la nature, aura sans doute d'autres mesures du bien et du mal moral que ceux qui reconnaissent des obligations antérieures aux constitutions humaines. § 5. Il faut donc que les principes soient certains. § 6. Mais cette certitude ne vient que de la comparaison des idées. Ainsi nous n'avons point besoin d'autres principes; et, suivant cette seule règle, nous irons plus loin qu'en soumettant notre esprit à la discrétion d'autrui.

THÉOPHILE Je m'étonne, monsieur, que vous tourniez contre les maximes, c'est-à-dire contre les principes évidents, ce qu'on peut et doit dire contre les principes supposés *gratis*. Quand on demande des *præcognita* dans les sciences, ou des connaissances antérieures qui servent à fonder la science, on demande des *principes connus*, et non pas des positions arbitraires dont la vérité n'est point connue; et même Aristote l'entend ainsi, que les sciences inférieures et subalternes empruntent leurs principes d'autres sciences que nous appelons la métaphysique, qui, selon lui, ne demande rien aux autres et leur fournit les principes dont elles ont besoin; et quand il dit : Δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα,

L'apprenti doit croire son maître, son sentiment est qu'il ne le doit faire qu'en attendant, lorsqu'il n'est pas encore instruit dans les sciences supérieures, de sorte que ce n'est que par provision. Ainsi l'on est bien éloigné de recevoir des *principes gratuits*. A quoi il faut ajouter que même des principes dont la certitude n'est pas entière peuvent avoir leur usage si l'on ne bâtit là-dessus que par démonstration ; car, quoique toutes les conclusions en ce cas ne soient que conditionnelles et vaillent seulement en supposant que ce principe est vrai, néanmoins cette liaison même et ces énonciations conditionnelles seraient au moins démontrées ; de sorte qu'il serait fort à souhaiter que nous eussions beaucoup de livres écrits de cette manière, où il n'y aurait aucun danger d'erreur, le lecteur ou disciple étant averti de la condition ; et on ne réglera point la pratique sur ces conclusions qu'à mesure que la supposition se trouvera vérifiée ailleurs. Cette méthode sert encore elle-même bien souvent à vérifier les suppositions ou hypothèses, quand il en naît beaucoup de conclusions dont la vérité est connue d'ailleurs ; et quelquefois cela donne un parfait *retour* suffisant à démontrer la vérité de l'hypothèse. M. Conring, médecin de profession, mais habile homme en toute sorte d'érudition, excepté peut-être les mathématiques, avait écrit une lettre à un ami occupé à faire réimprimer, à Helmstædt, le livre de Viottus, philosophe péripatéticien estimé, qui tâche d'expliquer la démonstration et les analytiques postérieures d'Aristote. Cette lettre fut jointe au livre, et M. Conring y reprenait *Pappus*, lorsqu'il dit que l'analyse propose de trouver l'inconnu en le supposant, et en parvenant de là par conséquent à des vérités connues ; ce qui est contre la logique, disait-il, qui enseigne que des faussetés on ne peut conclure des vérités. Mais je lui fis connaître par après que l'analyse se sert des définitions et autres propositions réciproques, qui donnent moyen de faire le *retour* et de trouver des démonstrations synthétiques. Et même, lorsque ce retour n'est point démonstratif, comme dans la physique, il ne laisse pas quelquefois d'être d'une grande vraisemblance lorsque l'hypothèse explique facilement beaucoup de phénomènes difficiles sans cela et fort indépendants les uns des autres. Je tiens à la vérité, monsieur, que le principe des principes est en quelque façon le bon usage des idées et des expériences ; mais, en l'approfondissant, on trouvera qu'à l'égard des idées ce

n'est autre chose que de lier les définitions par le moyen des axiomes identiques. Cependant ce n'est pas toujours une chose aisée de venir à cette dernière analyse ; et, quelque envie que les géomètres, au moins les anciens, aient témoignée d'en venir à bout, ils ne l'ont pas encore pu faire. Le célèbre auteur de l'*Essai concernant l'entendement humain* leur ferait bien du plaisir s'il achevait cette recherche, un peu plus difficile qu'on ne pense. Euclide, par exemple, a mis parmi les axiomes ce qui revient à dire que deux lignes droites ne se peuvent rencontrer qu'une seule fois. L'imagination, prise de l'expérience des sens, ne nous permet pas de nous figurer plus d'une rencontre de deux droites ; mais ce n'est pas sur quoi la science doit être fondée. Et si quelqu'un croit que cette imagination donne la liaison des idées distinctes, il n'est pas assez instruit de la source des vérités, et quantité de propositions démontrables par d'autres antérieures passeraient chez lui pour immédiates. C'est ce que bien des gens qui ont repris Euclide n'ont pas assez considéré. Ces sortes d'images ne sont qu'idées confuses ; et celui qui ne connaît la ligne droite que par ce moyen ne sera pas capable d'en rien démontrer. C'est pourquoi Euclide, faute d'une idée distinctement exprimée, c'est-à-dire d'une définition de la ligne droite (car celle qu'il donne en attendant est obscure et ne lui sert point dans les démonstrations), a été obligé de revenir à deux axiomes qui lui ont tenu lieu de définitions et qu'il emploie dans ses démonstrations : l'un, que deux droites n'ont point de partie commune ; l'autre, qu'elles ne comprennent point d'espace. Archimède a donné une manière de définition de la *droite* en disant que c'est la plus courte ligne entre deux points ; mais il suppose tacitement (en employant dans les démonstrations des éléments tels que ceux d'Euclide, fondés sur les deux axiomes dont je viens de faire mention) que les affections dont parlent ces axiomes conviennent à la ligne qu'il décrit. Ainsi, si vous croyez avec vos amis, sous prétexte de la convenance et disconvenance des idées, qu'il était permis et l'est encore de recevoir en géométrie ce que les images nous disent, sans chercher cette rigueur de démonstration par les définitions et les axiomes que les anciens ont exigée dans cette science (comme, je crois, bien des gens jugeront, faute d'information), je vous avouerai, monsieur, qu'on peut s'en contenter pour ceux qui ne se mettent en peine que de la géomé-

trie pratique telle quelle, mais non pas pour ceux qui veulent avoir la sience qui elle-même a perfectionné la pratique. Et si les anciens avaient été de cet avis et s'étaient relâchés sur ce point, je crois qu'ils ne seraient allés guère avant, et ne nous auraient laissé qu'une géométrie empirique, telle qu'était apparemment celle des Égyptiens, et telle qu'il semble que celle des Chinois est encore : ce qui nous aurait privés des plus belles connaissances physiques et mécaniques que la géométrie nous a fait trouver, et qui sont inconnues partout où l'est notre géométrie. Il y a aussi de l'apparence qu'en suivant les sens et leurs images on serait tombé dans des erreurs; à peu près comme l'on voit que tous ceux qui ne sont point instruits dans la géométrie exacte reçoivent pour une vérité indubitable, sur la foi de leur imagination, que deux lignes qui s'approchent continuellement doivent se rencontrer enfin, au lieu que les géomètres donnent des instances contraires dans certaines lignes qu'ils appellent asymptotes. Mais, outre cela, nous serions privés de ce que j'estime le plus dans la géométrie par rapport à la contemplation, qui est de laisser entrevoir la vraie source des vérités éternelles et du moyen de nous en faire comprendre la nécessité, que les idées confuses des sens ne sauraient faire voir distinctement. Vous me direz qu'Euclide a été obligé pourtant de se borner à certains axiomes dont on ne voit l'évidence que confusément par le moyen des images. Je vous avoue qu'il s'est borné à ces axiomes; mais il valait mieux se borner à un petit nombre de vérités de cette nature, qui lui paraissaient les plus simples, et en déduire les autres, qu'un autre moins exact aurait prises aussi pour certaines sans démonstration, que d'en laisser beaucoup d'indémontrées, et, qui pis est, de laisser la liberté aux gens d'étendre leur relâchement suivant leur humeur. Vous voyez donc, monsieur, que ce que vous avez dit avec vos amis sur la liaison des idées, comme la vraie source des vérités, a besoin d'explication. Si vous voulez vous contenter de voir confusément cette liaison, vous affaiblissez l'exactitude des démonstrations; et Euclide a mieux fait, sans comparaison, de tout réduire aux définitions et à un petit nombre d'axiomes. Que si vous voulez que cette liaison des idées se voie et s'exprime distinctement, vous serez obligé de recourir aux définitions et aux axiomes identiques, comme je le demande; et quelquefois vous serez obligé de vous contenter de

quelques axiomes moins primitifs, comme Euclide et Archimède ont fait, lorsque vous aurez de la peine à parvenir à une parfaite analyse; et vous ferez mieux en cela que de négliger ou différer quelques belles découvertes que vous pouvez déjà trouver par leur moyen : comme, en effet, je vous ai déjà dit une autre fois, monsieur, que je crois que nous n'aurions point de géométrie (j'entends une science démonstrative), si les anciens n'avaient point voulu avancer avant que d'avoir démontré les axiomes qu'ils ont été obligés d'employer.

§ 7. PHILALÈTHE. Je commence à entendre ce que c'est qu'une liaison des idées distinctement connue, et je vois bien qu'en cette façon les axiomes sont nécessaires. Je vois bien aussi comment il faut que la méthode que nous suivons dans nos recherches, quand il s'agit d'examiner les idées, soit réglée sur l'exemple des mathématiciens, qui, depuis certains commencements fort clairs et fort faciles (qui ne sont autre chose que les axiomes et les définitions), montent, par de petits degrés et par une enchaînure continuelle de raisonnements, à la découverte et à la démonstration des vérités qui paraissent d'abord au-dessus de la capacité humaine. L'art de trouver des preuves et ces méthodes admirables qu'ils ont inventées pour démêler et mettre en ordre les idées moyennes, est ce qui a produit des découvertes si étonnantes et si inespérées. Mais de savoir si, avec le temps, on ne pourra point inventer quelque semblable méthode qui serve aux autres idées aussi bien qu'à celles qui appartiennent à la grandeur, c'est ce que je ne veux point déterminer; du moins, si d'autres idées étaient examinées selon la méthode ordinaire aux mathématiciens, elles conduiraient nos pensées plus loin que nous ne sommes peut-être portés à nous le figurer (§ 8); et cela se pourrait faire particulièrement dans la morale, comme j'ai dit plus d'une fois.

THÉOPHILE. Je crois que vous avez raison, monsieur, et je suis disposé depuis longtemps à me mettre en devoir d'accomplir vos prédictions.

§ 9. PHILALÈTHE. A l'égard de la connaissance des corps, il faut prendre une route directement contraire ; car, n'ayant aucunes idées de leurs essences réelles, nous sommes obligés de recourir à l'expérience. § 10. Cependant je ne nie pas qu'un homme accoutumé à faire des expériences raisonnables et régulières ne soit ca-

pable de former des conjectures plus justes qu'un autre sur leurs propriétés encore inconnues ; mais c'est jugement et opinion, et non connaissance et certitude. Cela me fait croire que la physique n'est pas capable de devenir science entre nos mains. Cependant les expériences et les observations historiques peuvent nous servir par rapport à la santé de nos corps et aux commodités de la vie.

Théophile. Je demeure d'accord que la physique entière ne sera jamais une science parfaite parmi nous ; mais nous ne laisserons pas de pouvoir avoir quelque science physique, et même nous en avons déjà des échantillons. Par exemple, la magnétologie peut passer pour une telle science ; car, faisant peu de suppositions fondées dans l'expérience, nous en pouvons démontrer, par une conséquence certaine, quantité de phénomènes qui arrivent effectivement comme nous voyons que la raison le porte. Nous ne devons pas espérer de rendre raison de toutes les expériences, comme même les géomètres n'ont pas encore prouvé tous leurs axiomes, mais, de même qu'ils se sont contentés de déduire un grand nombre de théorèmes d'un petit nombre de principes de la raison, c'est assez aussi que les physiciens, par le moyen de quelques principes d'expérience, rendent raison de quantité de phénomènes, et puissent même les prévoir dans la pratique.

§ 11. **Philalèthe.** Puis donc que nos facultés ne sont pas disposées à nous faire discerner la fabrique intérieure des corps, nous devons juger que c'est assez qu'elles nous découvrent l'existence de Dieu et une assez grande connaissance de nous-mêmes pour nous instruire de nos devoirs et de nos plus grands intérêts, par rapport surtout à l'éternité. Et je crois être en droit d'inférer de là que « la morale est la propre science et la grande affaire des hommes en » général, comme d'autre part les différents arts qui regardent » différentes parties de la nature sont le partage des particuliers. » On peut dire, par exemple, que l'ignorance de l'usage du *fer* est cause que, dans les pays de l'Amérique où la nature a répandu abondamment toutes sortes de biens, il manque la plus grande partie des commodités de la vie. Ainsi, bien loin de mépriser la science de la nature (§ 12), je tiens que si cette étude est dirigée comme il faut, elle peut être d'une plus grande utilité au genre humain que tout ce qu'on a fait jusqu'ici ; et celui qui inventa l'im-

primerie, qui découvrit l'usage de la boussole, et qui fit connaître la vertu du quinquina, a plus contribué à la propagation de la connaissance et à l'avancement des commodités utiles à la vie et a sauvé plus de gens du tombeau, que les fondateurs des colléges et des hôpitaux et d'autres monuments de la plus insigne charité qui ont été élevés à grands frais.

THÉOPHILE. Vous ne pouviez rien dire, monsieur, qui fût plus à mon gré. La vraie morale ou piété nous doit pousser à cultiver les arts, bien loin de favoriser la paresse de quelques quiétistes fainéants. Et, comme je l'ai dit il n'y a pas longtemps, une meilleure police serait capable de nous amener un jour une médecine beaucoup meilleure que celle d'à présent. C'est ce qu'on ne saurait assez prêcher après le soin de la vertu.

§ 13. PHILALÈTHE. Quoique je recommande l'expérience, je ne méprise point les hypothèses probables. Elles peuvent mener à de nouvelles découvertes, et sont du moins d'un grand secours à la mémoire. Mais notre esprit est fort porté à aller trop vite et à se payer de quelques apparences légères, faute de prendre la peine et le temps qu'il faut pour les appliquer à quantité de phénomènes.

THÉOPHILE. L'art de découvrir les causes des phénomènes ou les hypothèses véritables est comme l'art de déchiffrer, où souvent une conjecture ingénieuse abrége beaucoup de chemin. Lord Bacon a commencé à mettre l'art d'expérimenter en préceptes, et le chevalier Boyle a eu un grand talent pour le pratiquer. Mais si l'on n'y joint point l'art d'employer les expériences, on n'arrivera pas avec des dépenses royales à ce qu'un homme d'une grande pénétration pouvait découvrir d'abord. M. Descartes, qui l'était assurément, a fait une remarque semblable dans une de ses lettres à l'occasion de la méthode du chancelier d'Angleterre; et Spinosa (que je ne fais point de difficulté de citer quand il dit de bonnes choses), dans une de ses lettres à feu M. Oldenbourg, secrétaire de la Société royale d'Angleterre, imprimées parmi les œuvres posthumes de ce Juif subtil, fait une réflexion approchante sur un ouvrage de M. Boyle, qui s'arrête un peu trop, pour dire la vérité, à ne tirer d'une infinité de belles expériences d'autre conclusion que celle qu'il pourrait prendre pour principe, savoir, que tout se fait mécaniquement dans la nature; principe qu'on peut rendre certain par la seule

raison, et jamais par les expériences, quelque nombre qu'on en fasse.

§ 14. PHILALÈTHE. Après avoir établi des idées claires et distinctes avec des noms fixes, le grand moyen d'étendre nos connaissances est l'art de trouver des idées moyennes qui nous puissent faire voir la connexion ou l'incompatibilité des idées extrêmes. Les maximes au moins ne servent pas à les donner. Supposé qu'un homme n'ait point d'idée exacte d'un angle droit, il se tourmentera en vain à démontrer quelque chose du triangle rectangle; et quelques maximes qu'on emploie, on aura de la peine à arriver, par leur secours, à prouver que les carrés de ses côtés qui comprennent l'angle droit sont égaux au carré de l'hypoténuse. Un homme pourrait ruminer longtemps ces axiomes sans voir jamais plus clair dans les mathématiques.

THÉOPHILE. Il ne sert de rien de ruiner les axiomes sans avoir de quoi les appliquer. Les axiomes servent souvent à lier les idées, comme par exemple cette maxime, que les étendues semblables de la seconde et de la troisième dimension sont en raison doublée et triplée des étendues correspondantes de la dimension première, est d'un grandissime usage; et la quadrature, par exemple, de la lunule d'Hippocrate en naît d'abord dans le cas des cercles, en y joignant l'application de ces deux figures l'une à l'autre quand leur position donnée y fournit la commodité, comme leur comparaison connue en promet des lumières.

CHAPITRE XIII.

Autres considérations sur notre connaissance.

§ 1. PHILALÈTHE. Il sera peut-être encore à propos d'ajouter que notre *connaissance* a beaucoup de rapport avec la *vue* en ceci, aussi bien qu'en autres choses, qu'elle n'est ni entièrement *nécessaire* ni entièrement *volontaire*. On ne peut manquer de voir quand on a les yeux ouverts à la lumière, mais on peut la tourner vers certains objets (§ 2) et les considérer avec plus ou moins d'application. Ainsi, quand la faculté est une fois appliquée, il ne dépend pas de la volonté de déterminer la connaissance; non plus

qu'un homme ne peut s'empêcher de voir ce qu'il voit. Mais il faut employer ses facultés comme il faut pour s'instruire.

Théophile. Nous avons parlé autrefois de ce point et établi qu'il ne dépend pas de l'homme d'avoir un tel ou tel sentiment dans l'état présent, mais il dépend de lui de se préparer pour l'avoir et pour ne le point avoir dans la suite ; et qu'ainsi les opinions ne sont volontaires que d'une manière indirecte.

CHAPITRE XIV.

Du jugement.

§ 1. **Philalèthe.** L'homme se trouverait indéterminé dans la plupart des actions de sa vie, s'il n'avait rien à se conduire dès qu'une connaissance certaine lui manque. § 2. Il faut souvent se contenter d'un simple *crépuscule de probabilité*. § 3. Et la faculté de s'en servir est le *jugement*. On s'en contente souvent par nécessité, mais souvent c'est faute de diligence, de patience et d'adresse. § 4. On l'appelle *assentiment* ou *dissentiment*, et il a lieu lorsqu'on *présume* quelque chose, c'est-à-dire, quand on la *prend* pour vraie *avant la preuve*. Quand cela se fait conformément à la réalité des choses, c'est un *jugement droit*.

Théophile. D'autres appellent *juger* l'action qu'on fait toutes les fois qu'on prononce après quelque connaissance de cause, et il y en aura même qui distingueront le jugement de l'opinion comme ne devant pas être si incertain. Mais je ne veux point faire le procès à personne sur l'usage des mots, et il vous est permis, monsieur, de prendre le jugement pour un sentiment probable. Quant à la *présomption*, qui est un terme des jurisconsultes, le bon usage chez eux le distingue de la *conjecture*. C'est quelque chose de plus, et qui doit passer pour vérité provisionnellement, jusqu'à ce qu'il y ait preuve du contraire ; au lieu qu'un *indice* et une *conjecture* doit être pesée souvent contre une autre conjecture. C'est ainsi que celui qui avoue d'avoir emprunté de l'argent d'un autre est *présumé* de le devoir payer, à moins qu'il ne fasse voir qu'il l'a fait déjà, ou que la dette cesse par quelque autre principe. *Présumer* n'est donc pas, dans ce sens, *prendre avant la preuve*, ce qui n'est

pas permis ; mais *prendre par avance*, mais avec fondement, en attendant une preuve contraire.

CHAPITRE XV.

De la probabilité.

§ 1. PHILALÈTHE. Si la *démonstration* fait voir la liaison des idées, la *probabilité* n'est autre chose que l'apparence de cette liaison, fondée sur des preuves où l'on ne voit point de connexion immuable. § 2. Il y a plusieurs degrés d'*assentiment*, depuis l'*assurance* jusqu'à la *conjecture*, au *doute*, à la *défiance*. § 3. Lorsqu'on a *certitude*, il y a intuition dans toutes les parties du raisonnement qui en marquent la liaison; mais ce qui me fait *croire* est quelque chose d'*étranger*. § 4. Or la probabilité est fondée en des conformités avec ce que nous savons, ou dans le témoignage de ceux qui le savent.

THÉOPHILE. J'aimerais mieux de soutenir qu'elle est toujours fondée dans la vraisemblance ou dans la conformité avec la vérité, et le témoignage d'autrui est encore une chose que le vrai a coutume d'avoir pour lui à l'égard des faits qui sont à portée. On peut donc dire que la similitude du probable avec le vrai est prise ou de la chose même, ou de quelque chose étrangère. Les rhétoriciens mettent deux sortes d'*arguments :* les *artificiels*, qui sont tirés des choses par le raisonnement; et les *inartificiels*, qui ne se fondent que dans le témoignage exprès, ou de l'homme, ou peut-être encore de la chose même. Mais il y en a de *mêlés* encore, car le témoignage peut fournir lui-même un fait qui tend à former un argument artificiel.

§ 5. PHILALÈTHE. C'est faute de similitude avec le vrai que nous ne croyons pas facilement ce qui n'a rien d'approchant à ce que nous savons. Ainsi, lorsqu'un ambassadeur dit au roi de Siam que l'eau s'endurcissait tellement en hiver chez nous qu'un éléphant pourrait marcher dessus sans enfoncer, le roi lui dit : « Jusqu'ici je vous ai cru homme de bonne foi, maintenant je vois que vous mentez. » § 6. Mais si le *témoignage* des autres peut rendre un fait probable, l'*opinion* des autres ne doit point passer par elle-même pour un vrai fondement de probabilité. Car il y a plus d'er-

reur que de connaissance parmi les hommes ; et si la créance de ceux que nous connaissons et estimons est un fondement légitime d'assentiment, les hommes auront raison d'être païens dans le Japon, mahométans en Turquie, papistes en Espagne, calvinistes en Hollande, et luthériens en Suède.

THÉOPHILE. Le témoignage des hommes est sans doute de plus de poids que leur opinion, et on y fait aussi plus de réflexion en justice. Cependant l'on sait que le juge fait quelquefois prêter serment de *crédulité*, comme on l'appelle ; et dans les *interrogatoires* on demande souvent aux témoins non-seulement ce qu'ils ont vu, mais aussi ce qu'ils jugent, en leur demandant en même temps les raisons de leur jugement, et on y fait telle réflexion qu'il appartient. Les juges aussi déférent beaucoup aux sentiments et opinions des experts en chaque profession ; les particuliers ne sont pas moins obligés de le faire à mesure qu'il ne leur convient pas de venir au propre examen. Ainsi un enfant et un autre homme dont l'état ne vaut guère mieux à cet égard est obligé, même lorsqu'il se trouve dans une certaine situation, de suivre la religion du pays, tant qu'il n'est pas en état de chercher s'il n'y voit aucun mal et qu'il y en a une meilleure ; et un gouverneur des pages, de quelque parti qu'il soit, les obligera d'aller chacun dans l'église où vont ceux de la créance que ce jeune homme professe. On peut consulter les disputes entre M. Nicole et autres sur l'*argument du grand nombre* en matière de foi, où quelquefois l'un lui défère trop, et l'autre ne le considère pas assez. Il y a d'autres *préjugés* semblables, par lesquels les hommes seraient bien aises de s'exempter de la discussion. C'est ce que Tertullien, dans un traité exprès, appelle *prescriptions*, se servant d'un terme que les anciens jurisconsultes, dont le langage ne lui était point inconnu, entendaient de plusieurs sortes d'exceptions ou allégations étrangères et prévenantes, mais qu'aujourd'hui on n'entend guère que de la prescription temporelle, lorsqu'on prétend rebuter la demande d'autrui parce qu'elle n'a point été faite dans le temps fixé par les lois. C'est ainsi qu'on a eu de quoi publier des *préjugés légitimes* tant du côté de l'Église romaine que de celui des protestants. On a trouvé qu'il y a moyen d'opposer la nouveauté, par exemple, tant aux uns qu'aux autres à certains égards ; comme, par exemple, lorsque les protestants, pour la plupart, ont quitté la forme des anciennes

ordinations des ecclésiastiques, et que les romanistes ont changé l'ancien canon des livres de la sainte écriture du vieux Testament, comme j'ai montré assez clairement dans une dispute que j'ai eue par écrit et à reprises avec M. l'évêque de Meaux, qu'on vient de perdre, suivant les nouvelles qui en sont venues depuis quelques jours. Ainsi, ces reproches étant réciproques, la nouveauté, quoiqu'elle donne quelque soupçon d'erreur en ces matières, n'en est pas une preuve certaine.

CHAPITRE XVI.

Des degrés d'assentiment.

§ 1. PHILALÈTHE. Pour ce qui est des *degrés d'assentiment*, il faut prendre garde que les fondements de probabilité que nous avons n'opèrent point en cela au delà du degré de l'*apparence* qu'on y trouve ou qu'on y a trouvé lorsqu'on l'a examinée. Car il faut avouer que l'assentiment ne saurait être toujours fondé sur une vue actuelle des raisons qui ont une mémoire admirable, de toujours retenir toutes les preuves qui les ont engagés dans un certain sentiment, et qui pourraient quelquefois remplir un volume sur une seule question. Il suffit qu'une fois ils aient épluché la matière sincèrement et avec soin, et qu'ils aient pour ainsi dire *arrêté le compte*. § 2. Sans cela il faudrait que les hommes fussent fort sceptiques, ou changeassent d'opinion à tout moment pour se rendre à tout homme qui, ayant examiné la question depuis peu, leur propose des arguments auxquels ils ne sauraient satisfaire entièrement sur-le-champ, faute de mémoire ou d'application à loisir. § 3. Il faut avouer que cela rend souvent les hommes *obstinés* dans l'erreur; mais la faute est non pas de ce qu'ils se reposent sur leur mémoire, mais de ce qu'ils ont mal jugé auparavant. Car souvent il tient lieu d'examen et de raison aux hommes de remarquer qu'ils n'ont jamais pensé autrement. Mais ordinairement ceux qui ont le moins examiné leurs opinions y sont les plus attachés. Cependant l'attachement à ce qu'on a vu est louable, mais non pas toujours à ce qu'on a cru, parce qu'on peut avoir laissé quelque considération en arrière capable de tout renverser. Et il n'y a peut-être personne au monde qui ait le loisir, la patience

et les moyens d'assembler toutes les preuves de part et d'autre sur les questions où il a ses opinions, pour comparer ces preuves et pour conclure sûrement qu'il ne lui reste plus rien à savoir pour une plus ample instruction. Cependant le soin de notre vie et de nos plus grands intérêts ne saurait souffrir de délai, et il est absolument nécessaire que notre jugement se détermine sur des articles où nous ne sommes pas capables d'arriver à une connaissance certaine.

THÉOPHILE. Il n'y a rien que de bon et de solide dans ce que vous venez de dire, monsieur. Il serait à souhaiter, cependant, que les hommes eussent en quelques rencontres des *abrégés par écrit* (en forme de mémoires) des raisons qui les ont portés à quelque sentiment de conséquence, qu'ils sont obligés de justifier souvent dans la suite à eux-mêmes ou aux autres. D'ailleurs, quoiqu'en matière de justice il ne soit pas ordinairement permis de rétracter les jugements qui ont passé et de revoir des comptes arrêtés (autrement il faudrait être perpétuellement en inquiétude, ce qui serait d'autant plus intolérable qu'on ne saurait toujours garder les notices des choses passées), néanmoins on est reçu quelquefois, sur de nouvelles lumières, à se pourvoir en justice et à obtenir même ce qu'on appelle restitution *in integrum* contre ce qui a été réglé; de même, dans nos propres affaires, surtout dans les matières fort importantes où il est encore permis de s'embarquer ou de reculer, et où il n'est point préjudiciable de suspendre l'exécution et d'aller bride en main, les arrêts de notre esprit, fondés sur des probabilités, ne doivent jamais tellement passer *in rem judicatam*, comme les jurisconsultes l'appellent, c'est-à-dire pour établis, qu'on ne soit disposé à la *révision* du raisonnement lorsque de nouvelles raisons considérables se présentent à l'encontre. Mais, quand il n'est plus temps de délibérer, il faut suivre le jugement qu'on fait avec autant de fermeté que s'il était infaillible, mais non pas toujours avec autant de rigueur.

§ 4. PHILALÈTHE. Puis donc que les hommes ne sauraient éviter de s'exposer à l'erreur en jugeant, et d'avoir de divers sentiments lorsqu'ils ne sauraient regarder les choses par les mêmes côtés, ils doivent conserver la paix entre eux et les devoirs d'humanité parmi cette diversité d'opinions, sans prétendre qu'un autre doive changer promptement sur nos objections une opinion enracinée,

surtout s'il a lieu de se figurer que son adversaire agit par intérêt ou ambition, ou par quelque autre motif particulier. Et le plus souvent ceux qui voudraient imposer aux autres la nécessité de se rendre à leurs sentiments n'ont guère bien examiné les choses. Car ceux qui sont entrés assez avant dans la discussion pour sortir du doute sont en si petit nombre et trouvent si peu de sujet de condamner les autres, qu'on ne doit s'attendre à rien de violent de leur part.

THÉOPHILE Effectivement ce qu'on a le plus de droit de blâmer dans les hommes, ce n'est pas leur opinion, mais leur jugement téméraire à blâmer celle des autres, comme s'il fallait être stupide ou méchant pour juger autrement qu'eux ; ce qui, dans les auteurs de ces passions et haines qui les répandent parmi le public, est l'effet d'un esprit hautain et peu équitable, qui aime à dominer et ne peut point souffrir de contradiction. Ce n'est pas qu'il n'y ait véritablement du sujet bien souvent de censurer les opinions des autres, mais il faut le faire avec un esprit d'équité et compatir avec la faiblesse humaine. Il est vrai qu'on a droit de prendre des précautions contre de mauvaises doctrines, qui ont de l'influence dans les mœurs et dans la pratique de la piété ; mais on ne doit pas les attribuer aux gens à leur préjudice sans en avoir de bonnes preuves. Si l'équité veut qu'on épargne les personnes, la piété ordonne de représenter où il appartient le mauvais effet de leurs dogmes quand ils sont nuisibles, comme sont ceux qui vont contre la providence d'un Dieu parfaitement sage, bon et juste, et contre cette immortalité des âmes qui les rend susceptibles des effets de sa justice, sans parler d'autres opinions dangereuses par rapport à la morale et à la police. Je sais que d'excellents hommes et bien intentionnés soutiennent que ces opinions théoriques ont moins d'influence dans la pratique qu'on ne pense, et je sais aussi qu'il y a des personnes d'un excellent naturel à qui les opinions ne feront jamais rien faire d'indigne d'elles ; comme d'ailleurs ceux qui sont venus à ces erreurs par la spéculation ont coutume d'être naturellement plus éloignés des vices dont le commun des hommes est susceptible, outre qu'ils ont soin de la dignité de la secte où ils sont comme des chefs ; et l'on peut dire qu'Épicure et Spinosa, par exemple, ont mené une vie tout à fait exemplaire. Mais ces raisons cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs, qui, se

croyant déchargés de l'importune crainte d'une Providence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs passions brutales, et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres ; et s'ils sont ambitieux et d'un naturel un peu dur, ils seront capables, pour leur plaisir ou avancement, de mettre le feu aux quatre coins de la terre, comme j'en ai connu de cette trempe que la mort a enlevés. Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui règlent les autres et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée, et achèvent de détruire ce qui reste encore dans le monde des sentiments généreux des anciens Grecs et Romains, qui préféraient l'amour de la patrie et du bien public et le soin de la postérité à la fortune et même à la vie. Ces *public spirits*, comme les Anglais les appellent, diminuent extrêmement et ne sont plus à la mode ; et ils cesseront davantage quand ils cesseront d'être soutenus par la bonne morale et par la vraie religion que la raison naturelle même nous enseigne. Les meilleurs du caractère opposé, qui commence à régner, n'ont plus d'autre *principe* que celui qu'ils appellent de l'*honneur*. Mais la marque de l'honnête homme et de l'homme d'honneur chez eux est seulement de ne faire aucune bassesse, comme ils la prennent. Et si pour la grandeur ou par caprice quelqu'un versait un déluge de sang, s'il renversait tout sens dessus dessous, on compterait cela pour rien, et un Érostrate des anciens, ou bien un don Juan dans le Festin de Pierre, passerait pour un héros. On se moque hautement de l'amour de la patrie, on tourne en ridicule ceux qui ont soin du public ; et quand quelque homme bien intentionné parle de ce que deviendra la postérité, on répond : Alors comme alors. Mais il pourra arriver à ces personnes d'éprouver eux-mêmes les maux qu'ils croient réservés à d'autres. Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique, dont les mauvais effets commencent à être visibles, ces maux peut-être seront prévenus ; mais si elle va croissant, la Providence corrigera les hommes par la révolution même qui en doit naître ; car, quoi qu'il puisse arriver, tout tournera toujours pour le mieux en général au bout du compte, quoique cela ne doive et ne puisse pas arriver sans le châtiment de ceux qui ont contribué même au bien par leurs actions mauvaises. Mais

je reviens d'une digression où la considération des opinions nuisibles et du droit de les blâmer m'a mené. Or, comme en théologie les *censures* vont encore plus loin qu'ailleurs, et que ceux qui font valoir leur orthodoxie condamnent souvent les adversaires, à quoi s'opposent dans le parti même ceux qui sont appelés *syncrétistes* par leurs adversaires, cette opinion a fait naître des guerres civiles entre les rigides et les condescendants dans un même parti. Cependant, comme refuser le salut éternel à ceux qui sont d'une autre opinion est entreprendre sur les droits de Dieu, les plus sages des condamnants ne l'entendent que du péril où ils croient voir les âmes errantes, et ils abandonnent à la miséricorde singulière de Dieu ceux dont la méchanceté ne les rend pas incapables d'en profiter, et de leur côté ils se croient obligés à faire tous les efforts imaginables pour les retirer d'un état si dangereux. Si ces personnes qui jugent ainsi du péril des autres sont parvenues à cette opinion après un examen convenable, et s'il n'y a pas moyen de les désabuser, on ne saurait blâmer leur conduite tant qu'ils n'usent que des voies de douceur; mais aussitôt qu'ils vont plus loin, c'est violer les lois de l'équité. Car ils doivent penser que d'autres, aussi persuadés qu'eux, ont autant de droit de maintenir leurs sentiments, et même de les répandre s'ils les croient importants. On doit excepter les opinions qui enseignent des crimes qu'on ne doit point souffrir et qu'on a droit d'étouffer par les voies de la rigueur, quand il serait vrai même que celui qui les soutient ne peut point s'en faire; comme on a droit de détruire même une bête venimeuse, tout innocente qu'elle est. Mais je parle d'étouffer la secte et non les hommes, puisqu'on peut les empêcher de nuire et de dogmatiser.

§ 5. PHILALÈTHE. Pour revenir au fondement et au degré de l'assentiment, il est à propos de remarquer que les propositions sont de deux sortes : les unes sont *de fait*, qui, dépendant de l'observation, peuvent être fondées sur un témoignage humain; les autres sont *de spéculation*, qui, regardant les choses que nos sens ne sauraient nous découvrir, ne sont pas capables d'un semblable témoignage. § 6. Quand un fait particulier est conforme à nos observations constantes et aux rapports uniformes des autres, nous nous y appuyons aussi fermement que si c'était une connaissance certaine; et quand il est conforme au témoignage de tous les hommes dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, c'est le *premier*

et le plus haut degré de probabilité : par exemple, que le feu échauffe, que le fer coule au fond de l'eau. Notre *créance*, bâtie sur de tels fondements, s'élève jusqu'à l'*assurance*. § 7. *En second lieu*, tous les historiens rapportent qu'un tel a préféré l'intérêt particulier au public; et comme on a toujours observé que c'est la coutume de la plupart des hommes, l'assentiment que je donne à ces histoires est une *confiance*. § 8. *En troisième lieu*, quand la nature des choses n'a rien qui soit ni pour ni contre, un fait attesté par le témoignage de gens non suspects, par exemple, que Jules-César a vécu, est reçu avec une *ferme créance*. § 9. Mais lorsque les témoignages se trouvent contraires au cours ordinaire de la nature ou entre eux, les degrés de probabilité se peuvent diversifier à l'infini, d'où viennent ces degrés que nous appelons *croyance*, *conjecture*, *doute*, *incertitude*, *défiance;* et c'est là où il faut de l'exactitude pour former un jugement droit et proportionner notre assentiment aux degrés de probabilité.

THÉOPHILE. Les jurisconsultes, en traitant des preuves, présomptions, conjectures et indices, ont dit quantité de bonnes choses sur ce sujet, et sont allés à quelques détails considérables. Ils commencent par la *notoriété*, où l'on n'a point besoin de preuve. Par après ils viennent à des *preuves entières* ou qui passent pour telles, sur lesquelles on prononce, au moins en matière civile, mais où en quelques lieux on est plus réservé en matière criminelle; et on n'a pas tort d'y demander des *preuves plus que pleines* et surtout ce qu'on appelle *corpus delicti*, selon la nature du fait. Il y a donc *preuves plus que pleines*, et il y a aussi des *preuves pleines* ordinaires. Puis il y a *présomptions*, qui passent pour preuves entières provisionnellement, c'est-à-dire tandis que le contraire n'est point prouvé. Il y a preuves *plus que demi-pleines*, à proprement parler, où l'on permet à celui qui s'y fonde de jurer pour suppléer; c'est *juramentum suppletorium*. Il y en a d'autres *moins que demi-pleines*, où, tout au contraire, on défère le serment à celui qui nie le fait, pour se purger; c'est *juramentum purgationis*. Hors de cela il y a quantité de degrés des *conjectures* et des *indices*. Et particulièrement en matière criminelle il y a indices *ad torturam*, pour aller à la question (laquelle a elle-même ses degrés marqués par les formules de l'arrêt); il y a indices *ad terrendum*, suffisants à montrer les instruments de la torture et préparer les choses comme si

l'on y voulait venir. Il y en a *ad capturam*, pour s'assurer d'un homme suspect, et *ad inquirendum*, pour s'informer sous main et sans bruit. Et ces différences peuvent encore servir en d'autres occasions proportionnelles : et toute la *forme des procédures* en justice n'est autre chose en effet qu'une espèce de *logique* appliquée aux questions de droit. Les médecins encore ont quantité de degrés et de différences de leurs *signes* et *indications*, qu'on peut voir chez eux. Les mathématiciens de notre temps ont commencé à estimer les hasards à l'occasion des jeux. Le chevalier de Mère, dont les *Agréments* et les autres ouvrages ont été imprimés, homme d'un esprit pénétrant et qui était joueur et philosophe, y donna occasion en formant des questions sur les paris, pour savoir combien vaudrait le jeu s'il était interrompu dans un tel ou tel état. Par là, il engagea M. Pascal, son ami, à examiner un peu ces choses. La question éclata et donna occasion à M. Huygens de faire son traité *De alea*. D'autres savants hommes y entrèrent. On établit quelques principes dont se servit aussi M. le pensionnaire de Wit dans un petit discours imprimé en hollandais sur les rentes à vie. Le fondement sur lequel on a bâti revient à la *prostaphérèse*, c'est-à-dire à prendre un moyen *arithmétique* entre plusieurs suppositions également recevables, et nos paysans s'en sont servis il y a longtemps suivant leur *mathématique naturelle*. Par exemple, quand quelque héritage ou terre doit être vendue, ils forment trois bandes d'estimateurs; ces bandes sont appelées *schurzen* en bas-saxon, et chaque bande fait une estime du bien en question. Supposez donc que l'une l'estime être de la valeur de 1,000 écus, l'autre de 1,400, la troisième de 1,500, on prend la somme de ces trois estimations, qui est 3,900; et parce qu'il y a eu trois bandes, on en prend le tiers, qui est 1,300 pour la valeur moyenne demandée; ou bien, ce qui est la même chose, on prend la somme des troisièmes parties de chaque estimation. C'est l'axiome *Æqualibus æqualia*. Pour des suppositions égales il faut avoir des considérations égales. Mais quand les suppositions sont inégales, on les compare entre elles. Soit : supposez, par exemple, qu'avec deux dés l'un doit gagner s'il fait sept points, l'autre s'il en fait neuf; on demande quelle proportion se trouve entre leurs apparences de gagner. Je dis que l'apparence pour le dernier ne vaut que deux tiers de l'apparence pour le premier, car le premier peut faire sept de trois façons avec

deux dés, savoir, par 1 et 6, ou 2 et 5, ou 3 et 4; et l'autre ne peut faire 9 que de deux façons, en jetant 3 et 6 ou 4 et 5. Et toutes ces manières sont également possibles. Donc les *apparences*, qui sont comme les nombres des possibilités égales, seront comme 3 à 2 ou comme 1 à 2/3. J'ai dit plus d'une fois qu'il faudrait une *nouvelle espèce de logique* qui traitât des degrés de probabilité, puisque Aristote, dans ses Topiques, n'a rien moins fait que cela, et s'est contenté de mettre en quelque ordre certaines règles populaires, distribuées selon les lieux communs, qui peuvent servir dans quelque occasion, où il s'agit d'amplifier le discours et de lui donner apparence, sans se mettre en peine de nous donner une balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là-dessus un jugement solide. Il serait bon que celui qui voudrait traiter cette matière poursuivît l'examen des *jeux de hasard;* et généralement je souhaiterais qu'un habile mathématicien voulût faire un ample ouvrage bien circonstancié et bien raisonné sur toute sorte de jeux, ce qui serait de grand usage pour perfectionner l'art d'inventer, l'esprit humain paraissant mieux dans les jeux que dans les matières les plus sérieuses.

§ 10. PHILALÈTHE. La loi d'Angleterre observe cette règle, que la copie d'un acte, reconnue authentique par des témoins, est une bonne preuve; mais la *copie d'une copie*, quelque attestée qu'elle soit et par les témoins les plus accrédités, n'est jamais admise pour preuve en jugement. Je n'ai encore ouï blâmer à personne cette sage précaution. On en peut tirer au moins cette observation, qu'un témoignage a moins de force à mesure qu'il est plus éloigné de la *vérité originale*, qui est dans la chose même; au lieu que chez certaines gens on en use d'une manière directement contraire. Les opinions acquièrent des forces en vieillissant, et ce qui n'aurait point paru probable il y a mille ans à un homme raisonnable contemporain de celui qui l'a certifié le premier, passe présentement pour certain parce que plusieurs l'ont rapporté sur son témoignage.

THÉOPHILE. Les critiques en matière d'histoire ont grand égard aux témoins contemporains des choses; cependant un contemporain même ne mérite d'être cru que principalement sur les événements publics; mais quand il parle des motifs, des secrets, des ressorts cachés et des choses disputables, comme par exemple des empoisonnements, des assassinats, on apprend au moins ce que

plusieurs ont cru. Procope est fort croyable quand il parle de la guerre de Bélisaire contre les Vandales et les Goths; mais quand il débite des médisances horribles contre l'impératrice Théodore dans ses anecdotes, les croie qui voudra. Généralement on doit être fort réservé à croire les satires; nous en voyons qu'on a publiées de notre temps, contraires à toute apparence, qui ont pourtant été gobées avidement par les ignorants. Et on dira peut-être un jour: Est-il possible qu'on aurait osé publier ces choses en ce temps-là, s'il n'y avait quelque fondement apparent? Mais si on le dit un jour, on jugera fort mal. Le monde cependant est incliné à donner dans le satirique; et, pour n'en alléguer qu'un exemple, feu M. du Maurier le fils ayant publié, par je ne sais quel travers, dans ses mémoires imprimés, il y a quelques années, certaines choses tout à fait mal fondées contre l'incomparable Hugo Grotius, ambassadeur de Suède en France, piqué apparemment par je ne sais quoi contre la mémoire de cet illustre ami de son père, j'ai vu que quantité d'auteurs les ont répétées à l'envi, quoique les négociations et les lettres de ce grand homme fassent assez connaître le contraire. On s'émancipe même d'écrire des romans dans l'histoire, et celui qui a fait la dernière Vie de Cromwell a cru que pour égayer la matière il lui était permis, en parlant de la vie encore privée de cet habile usurpateur, de le faire voyager en France, où il le suit dans les auberges de Paris, comme s'il avait été son gouverneur. Cependant il paraît que par l'Histoire de Cromwell, faite par Carrington, homme bien informé, et dédiée à Richard son fils quand il faisait encore le protecteur, que Cromwell n'est jamais sorti des îles Britanniques. Le détail surtout est peu sûr. On n'a presque point de bonnes relations des batailles; la plupart de celles de Tite-Live paraissent imaginaires, autant que celles de Quinte-Curce. Il faudrait avoir de part et d'autre les rapports de gens exacts et capables qui en dressassent même des plans semblables à ceux que le comte de Dahlberg, qui avait déjà servi avec distinction sous le roi de Suède Charles-Gustave, et qui, étant gouverneur général de la Livonie, a défendu Riga dernièrement, a fait graver touchant les actions et batailles de ce prince. Cependant il ne faut point d'abord décrier un bon historien sur un mot de quelque prince ou ministre qui se récrie contre lui en quelque occasion, ou sur quelque sujet qui n'est pas à son gré et où véritablement il y a peut-être quelque faute. On

rapporte que Charles-Quint, voulant se faire lire quelque chose de *Sleidan*, disait : « Apportez-moi mon menteur, » et que Carlowiz, gentilhomme saxon fort employé dans ce temps-là, disait que l'histoire de Sleidan détruisait dans son esprit toute la bonne opinion qu'il avait eue des anciennes histoires. Cela, dis-je, ne sera d'aucune force dans l'esprit des personnes informées pour renverser l'autorité de l'histoire de Sleidan, dont la meilleure partie est un tissu d'actes publics des diètes et assemblées, et des écrits autorisés par les princes. Et quand il resterait le moindre scrupule là-dessus, il vient d'etre levé par l'excellente histoire de mon illustre ami, feu M. *de Seckendorf* (dans lequel je ne puis m'empêcher pourtant de désapprouver le nom de luthéranisme sur le titre, qu'une mauvaise coutume a autorisé en Saxe), où la plupart des choses sont justifiées par les extraits d'une infinité de pièces, tirées des archives saxonnes, qu'il avait à sa disposition, quoique M. de Meaux, qui y est attaqué et à qui je l'euvoyai, me répondît seulement que ce livre est d'une horrible prolixité; mais je souhaiterais qu'il fût deux fois plus grand sur le même pied. Plus il est ample, plus il devait donner de prise, puisqu'on n'avait qu'à choisir les endroits; outre qu'il y a des ouvrages historiques estimés qui sont bien plus grands. Au reste, on ne méprise pas toujours les auteurs postérieurs au temps dont ils parlent, quand ce qu'ils rapportent est apparent d'ailleurs; et il arrive quelquefois qu'ils conservent des morceaux des plus anciens. Par exemple, on a douté de quelle famille est Suibert, évêque de Bamberg, depuis pape sous le nom de Clément II. Un auteur anonyme de l'histoire de Brunswick, qui a vécu dans le XIVe siècle, avait nommé sa famille, et des personnes savantes dans notre histoire n'y avaient point voulu avoir égard; mais j'ai eu une chronique beaucoup plus ancienne non encore imprimée, où la même chose est dite avec plus de circonstances, d'où il paraît qu'il était de la famille des anciens seigneurs allodiaux de Hornbourg (guère loin de Wolfenbuttel), dont le pays fut donné par le dernier possesseur à l'église cathédrale de Halberstadt.

§ 18. PHILALÈTHE. Je ne veux pas aussi qu'on croie que j'ai voulu diminuer l'autorité et l'usage de l'histoire par ma remarque. C'est de cette source que nous recevons avec une évidence convaincante une grande partie de nos vérités utiles. Je ne vois rien



de plus estimable que les mémoires qui nous restent de l'antiquité, et je voudrais que nous en eussions un plus grand nombre et de moins corrompus. Mais il est toujours vrai que nulle copie ne s'élève au-dessus de la certitude de son premier original.

Théophile. Il est sûr que lorsqu'on a un seul auteur de l'antiquité pour garant d'un fait, tous ceux qui l'ont copié n'y ajoutent aucun poids, ou plutôt doivent être comptés pour rien. Et ce doit être tout autant que si ce qu'ils disent était du nombre τῶν ἅπαξ λεγομένων, des choses qui n'ont été dites qu'une seule fois, dont M. Ménage voulait faire un livre. Et encore aujourd'hui, quand cent mille petits écrivains répéteraient les médisances de Bolsec, par exemple, un homme de jugement n'en ferait pas plus de cas que du bruit des oisons. Des jurisconsultes ont écrit *de fide historica;* mais la matière mériterait une plus exacte recherche, et quelques-uns de ces messieurs ont été trop indulgents. Pour ce qui est de la grande antiquité, quelques-uns des faits les plus éclatants sont douteux. D'habiles gens ont douté avec sujet si Romulus a été le premier fondateur de la ville de Rome. On dispute sur la mort de Cyrus, et d'ailleurs l'opposition entre Hérodote et Ctésias a répandu des doutes sur l'histoire des Assyriens, Babyloniens et Perses. Celle de Nabuchodonosor, de Judith et même de l'Assuérus d'Esther, souffre de grandes difficultés. Les Romains, en parlant de l'or de Toulouse, contredisent ce qu'ils racontent de la défaite des Gaulois par Camille. Surtout l'histoire propre et privée des peuples est sans crédit quand elle n'est point prise d'originaux fort anciens, ni assez conforme à l'histoire publique. C'est pourquoi ce qu'on nous raconte des anciens rois germains, gaulois, britanniques, écossais, polonais et autres, passe avec raison pour fabuleux et fait à plaisir. Ce Trébéta, fils de Ninus, fondateur de Trèves; ce Brutus, auteur des Britons ou Brittains, sont aussi véritables que les Amadis. Les contes pris de quelques fabulateurs, que Tritémius, Aventin, et même Albinus et Sifrid Petri ont pris la liberté de débiter des anciens princes francs, boïens, saxons, frisons, et ce que Saxon le Grammairien et l'Edda nous racontent des antiquités reculées du septentrion, ne sauraient avoir plus d'autorité que ce que dit Kadlubko, premier historien polonais, d'un de leurs rois, gendre de Jules-César. Mais quand les histoires des différents peuples se rencontrent dans les cas où il n'y a pas d'apparence que l'un ait copié

l'autre ; c'est un grand indice de la vérité. Tel est l'accord d'Hérodote avec l'histoire du vieux Testament en bien des choses : par exemple, lorsqu'il parle de la bataille de Mégiddo, entre le roi d'Egypte et les Syriens de la Palestine, c'est-à-dire les Juifs, où, suivant le rapport de l'histoire sainte, que nous avons des Hébreux, le roi Josias fut blessé mortellement. Le consentement encore des historiens arabes, persans et turcs avec les Grecs, Romains et autres Occidentaux, fait plaisir à ceux qui recherchent les faits; comme aussi les témoignages que les médailles et inscriptions restées de l'antiquité rendent aux livres venus des anciens jusqu'à nous, et qui sont à la vérité copies de copies. Il faut attendre ce que nous apprendra encore l'histoire de la Chine, quand nous serons plus en état d'en juger, et jusqu'où elle portera sa crédibilité avec soi. L'usage de l'histoire consiste principalement dans le plaisir qu'il y a de connaître les origines, dans la justice qu'on rend aux hommes qui ont bien mérité des autres hommes, dans l'établissement de la critique historique, et surtout de l'histoire sacrée, qui soutient les fondements de la révélation, et (mettant encore à part les généalogies et droits des princes et puissances) dans les enseignements utiles que les exemples nous fournissent. Je ne méprise point qu'on épluche les antiquités jusqu'aux moindres bagatelles; car quelquefois la connaissance que les critiques en tirent peut servir aux choses plus importantes. Je consens, par exemple, qu'on écrive même toute l'histoire des vêtements et de l'art des tailleurs depuis les habits des pontifes des Hébreux, ou si l'on veut depuis les pelleteries que Dieu donne aux premiers mariés au sortir du Paradis, jusqu'aux fontanges et falbalas de notre temps, et qu'on y joigne tout ce qu'on peut tirer des anciennes sculptures et des peintures encore faites depuis quelques siècles. J'y fournirai même, si quelqu'un le désire, les mémoires d'un homme d'Augsbourg du siècle passé, qui s'est peint avec tous les habits qu'il a portés depuis son enfance jusqu'à l'âge de 63 ans. Et je ne sais qui m'a dit que feu M. le duc d'Aumont, grand connaisseur des belles antiquités, a eu une curiosité approchante. Cela pourra peut-être servir à discerner les monuments légitimes de ceux qui ne le sont pas, sans parler de quelques autres usages. Et puisqu'il est permis aux hommes de jouer, il leur sera encore plus permis de se divertir à ces sortes de travaux, si les devoirs essentiels n'en souffrent point. Mais je dési-

rerais qu'il y eût des personnes qui s'appliquassent préférablement à tirer de l'histoire ce qu'il y a de plus utile, comme seraient des exemples extraordinaires de vertu, des remarques sur les commodités de la vie, des stratagèmes de politique et de guerre. Et je voudrais qu'on fît exprès une espèce d'histoire universelle qui ne marquât que de telles choses et quelque peu d'autres de plus de conséquence; car quelquefois on lira un grand livre d'histoire, savant, bien écrit, propre même au but de l'auteur et excellent en son genre, mais qui ne contiendra guère d'enseignements utiles, par lesquels je n'entends pas ici de simples moralités dont le *Theatrum vitæ humanæ* et tels autres *floriléges* sont remplis, mais des adresses et connaissances dont tout le monde ne s'aviserait pas au besoin. Je voudrais encore qu'on tirât des livres des voyages une infinité de choses de cette nature dont on pourrait profiter, et qu'on les rangeât selon l'ordre des matières. Mais il est étonnant que, tant de choses utiles restant à faire, les hommes s'amusent presque toujours à ce qui est déjà fait, ou à des inutilités pures, ou du moins à ce qui est le moins important; et je n'y vois guère de remède jusqu'à ce que le public s'en mêle davantage dans des temps plus tranquilles.

§ 12. PHILALÈTHE. Vos digressions donnent du plaisir et du profit. Mais des probabilités des faits venons à celles des opinions touchant les choses qui ne tombent pas sous les sens. Elles ne sont capables d'aucun témoignage, comme sur l'existence et la nature des esprits, anges, démons, etc., sur les substances corporelles qui sont dans les planètes et dans d'autres demeures de ce vaste univers, enfin sur la manière d'opérer de la plupart des ouvrages de la nature, et de toutes ces choses nous ne pouvons avoir que des conjectures, où l'*analogie* est la grande règle de la probabilité; car, ne pouvant point être attestées, elles ne peuvent paraître probables qu'en tant qu'elles conviennent plus ou moins avec les vérités établies. Un frottement violent de deux corps produisant de la chaleur et même du feu, les réfractions des corps transparents faisant paraître des couleurs, nous jugeons que le feu consiste dans une agitation violente des parties imperceptibles, et qu'encore les couleurs, dont nous ne voyons pas l'origine, viennent d'une semblable réfraction; et trouvant qu'il y a une *connexion graduelle* dans toutes les parties de la création qui peuvent être sujettes à

l'observation humaine, sans aucun vide considérable entre-deux, nous avons tout sujet de penser que les choses s'élèvent aussi vers la perfection peu à peu et par des degrés insensibles. Il est malaisé de dire où le sensible et le raisonnable commencent, et quel est le plus bas degré des choses vivantes : c'est comme la quantité augmente ou diminue dáns un cône régulier. Il y a une différence excessive entre certains hommes et certains animaux brutes; mais si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien malaisé d'assurer que l'entendement de ces hommes soit plus net et plus étendu que celui de ces bêtes. Lors donc que nous observons une telle gradation insensible entre les parties de la création, depuis l'homme jusqu'aux parties les plus basses qui sont au-dessous de lui, la règle de l'analogie nous fait regarder comme probable qu'il y a une pareille gradation dans les choses qui sont au-dessus de nous et hors de la sphère de nos observations, et cette espèce de probabilité est le grand fondement des hypothèses raisonnables.

THÉOPHILE. C'est sur cette *analogie* que M. Huygens juge, dans son *Cosmotheoros*, que l'état des autres planètes principales est assez approchant du nôtre, excepté ce que la différente distance du soleil doit causer de différence; et M. de Fontenelle, qui avait donné déjà auparavant ses Entretiens pleins d'esprit et de savoir sur la pluralité des mondes, a dit de jolies choses là-dessus, et a trouvé l'art d'égayer une matière fort difficile : on dirait quasi que c'est dans l'empire de la lune d'Arlequin tout comme ici. Il est vrai qu'on juge tout autrement des lunes (qui sont des satellites seulement) que des planètes principales. Kepler a laissé un petit livre qui contient une fiction ingénieuse sur l'état de la lune, et un Anglais, homme d'esprit, a donné la plaisante description d'un Espagnol de son invention que des oiseaux de passage transportèrent dans la lune, sans parler de Cyrano, qui alla depuis trouver cet Espagnol. Quelques hommes d'esprit, voulant donner un beau tableau de l'autre vie, promènent les âmes bienheureuses de monde en monde, et notre imagination y trouve une partie des belles occupations qu'on peut donner aux génies. Mais, quelque effort qu'elle se donne, je doute qu'elle puisse rencontrer, à cause du grand intervalle entre nous et ces génies et de la grande

variété qui s'y trouve; et jusqu'à ce que nous trouvions des lunettes, telles que M. Descartes nous faisait espérer, pour discerner des parties du globe de la lune pas plus grandes que nos maisons, nous ne saurions déterminer ce qu'il y a dans un globe différent du nôtre : nos conjectures seront plus utiles et plus véritables sur les parties intérieures de nos corps. J'espère qu'on ira au delà de la conjecture en bien des occasions, et je crois déjà maintenant qu'au moins la violente agitation des parties du feu, dont vous venez de parler, ne doit pas être comptée parmi les choses qui ne sont que paraboles. C'est dommage que l'hypothèse de M. Descartes sur la contexture des parties de l'univers visible a été si peu confirmée par les recherches et découvertes faites depuis, ou que M. Descartes n'a pas vécu cinquante ans plus tard, pour nous donner une hypothèse sur les connaissances présentes aussi ingénieuse que celle qu'il donna sur celles de son temps. Pour ce qui est de la connexion graduelle des espèces, nous en avons dit quelque chose dans une conférence précédente, où je remarquai que déjà des philosophes avaient raisonné *sur le vide dans les formes* ou espèces. Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle, à l'égard des changements, est une partie de ma loi de la continuité. Mais la beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts, et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phénomènes, et prend plaisir de mêler les espèces. Ainsi, quoiqu'il puisse y avoir dans quelque autre monde des espèces moyennes entre l'homme et la bête (selon qu'on prend le sens de ces mots), et qu'il y ait apparemment quelque part des animaux raisonnables qui nous passent, la nature a trouvé bon de les éloigner de nous, pour nous donner sans contredit la supériorité que nous avons dans notre globe. Je parle des espèces moyennes, et je ne voudrais pas me régler ici sur les individus humains qui approchent des brutes, parce qu'apparemment ce n'est pas un défaut de la faculté, mais un empêchement de l'exercice; de sorte que je crois que le plus stupide des hommes (qui n'est pas dans un état contraire à la nature par quelque maladie ou par un autre défaut permanent tenant lieu de maladie) est incomparablement plus raisonnable et plus docile que la plus spirituelle de toutes les bêtes, quoiqu'on dise quelquefois le contraire par un jeu d'esprit. Au reste, j'approuve fort la recherche

des analogies : les plantes, les insectes et l'anatomie comparative des animaux les fourniront de plus en plus, surtout quand on continuera à se servir du microscope encore plus qu'on ne fait. Et dans les matières plus générales on trouvera que mes sentiments sur les monades, répandues partout, sur leur durée interminable, sur la conservation de l'animal avec l'âme, sur les perceptions peu distinguées dans un certain état, tel que la mort des simples animaux, sur les corps qu'il est raisonnable d'attribuer aux génies, sur l'harmonie des âmes et des corps, qui fait que chacun suit parfaitement ses propres lois sans être troublé par l'autre et sans que le volontaire ou l'involontaire y doivent être distingués; on trouvera, dis-je, que tous ces sentiments sont tout à fait conformes à l'analogie des choses que nous remarquons, et que j'étends seulement au delà de nos observations sans les borner à certaines portions de la matière ou à certaines espèces d'actions, et qu'il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible.

§ 13. PHILALÈTHE. Néanmoins il y a un cas où nous déférons moins à l'analogie des choses naturelles que l'expérience nous fait connaître qu'au temoignage contraire d'un fait étrange qui s'en éloigne; car, lorsque les événements surnaturels sont conformes aux fins de celui qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, nous n'avons point de sujet de refuser de les croire quand ils sont bien attestés; et c'est le cas des *miracles*, qui ne trouvent pas seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent encore à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation. § 14. Enfin, il y a un témoignage qui l'emporte sur tout autre assentiment, c'est la *révélation*, c'est-à-dire le témoignage de Dieu, qui ne peut ni tromper ni être trompé; et l'assentiment que nous lui donnons s'appelle *foi*, qui exclut tout doute aussi parfaitement que la connaissance la plus certaine. Mais le point est d'être assuré que la révélation est divine et de savoir que nous en comprenons le véritable sens, autrement on s'expose au fanatisme et à des erreurs d'une fausse interprétation; et lorsque l'existence et le sens de la révélation n'est que probable, l'assentiment ne saurait avoir une probabilité plus grande que celle qui se trouve dans les preuves. Mais nous en parlerons encore davantage.

THÉOPHILE. Les théologiens distinguent entre les *motifs de crédibilité* (comme il les appellent) avec l'assentiment naturel, qui en

doit naître et ne peut avoir plus de probabilité que ces motifs, et entre l'*assentiment surnaturel*, qui est un effet de la grâce divine. On a fait des livres exprès sur l'analyse de la foi qui ne s'accordent pas tout à fait entre eux; mais, puisque nous en parlerons dans la suite, je ne veux point anticiper ici sur ce que nous aurons à dire en son lieu.

CHAPITRE XVII.

De la raison.

§ 1. PHILALÈTHE. Avant que de parler distinctement de la foi, nous traiterons de la *raison*. Elle signifie quelquefois des principes clairs et véritables, quelquefois des conclusions déduites de ces principes, et quelquefois la cause, et particulièrement la cause finale. Ici on la considère comme une faculté par où l'on suppose que l'homme est distingué de la bête, et en quoi il est évident qu'il la surpasse de beaucoup. § 2. Nous en avons besoin, tant pour étendre notre *connaissance* que pour régler notre *opinion*, et elle constitue, à le bien prendre, deux facultés, qui sont la *sagacité*, pour trouver les idées moyennes, et la faculté de tirer des conclusions ou d'*inférer*. § 3. Et nous pouvons considérer dans la raison ces quatre degrés : 1° découvrir des preuves; 2° les ranger dans un ordre qui en fasse voir la connexion; 3° s'apercevoir de la connexion dans chaque partie de la déduction; 4° en tirer la conclusion. Et on peut observer ces degrés dans les démonstrations mathématiques.

THÉOPHILE. La *raison* est la vérité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais, particulièrement et par excellence, on l'appelle *raison*, si c'est la cause non-seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi *raison à priori*, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin la faculté qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, est aussi appelée *raison*, et c'est le sens que vous employez ici. Or cette faculté est véritablement affectée à l'homme seul ici-bas et ne paraît pas dans les

autres animaux ici-bas ; car j'ai déjà fait voir ci-dessus que l'ombre de la raison qui se fait voir dans les bêtes n'est que l'attente d'un événement semblable dans un cas qui paraît semblable au passé, sans connaître si la même raison a lieu. Les hommes mêmes n'agissent pas autrement dans les cas où ils sont *empiriques* seulement. Mais ils s'élèvent au-dessus des bêtes, en tant qu'ils voient les liaisons des vérités; les liaisons, dis-je, qui constituent encore elles-mêmes des vérités nécessaires et universelles. Ces liaisons sont même nécessaires quand elles ne produisent qu'une opinion, lorsqu'après une exacte recherche la prévalence de la probabilité, autant qu'on en peut juger, peut être démontrée ; de sorte qu'il y a *démonstration* alors, non pas de la vérité de la chose, mais du parti que la prudence veut qu'on prenne. En partageant cette faculté de la raison, je crois qu'on ne fait pas mal d'en reconnaître deux parties, suivant un sentiment assez reçu qui distingue l'*invention* et le *jugement*. Quant à vos quatre degrés que vous remarquez dans les démonstrations des mathématiques, je trouve qu'ordinairement le premier, qui est de découvrir les preuves, n'y paraît pas, comme il serait à souhaiter. Ce sont des synthèses qui ont été trouvées quelquefois sans analyse, et quelquefois l'analyse a été supprimée. Les géomètres, dans leurs démonstrations, mettent premièrement la *proposition* qui doit être prouvée, et pour venir à la démonstration ils exposent par quelque figure ce qui est donné : c'est ce qu'on appelle *ecthèse;* après quoi ils viennent à la *préparation* et tracent de nouvelles lignes dont ils ont besoin pour le raisonnement ; et souvent le plus grand art consiste à trouver cette préparation. Cela fait, ils font le raisonnement même, en tirant des conséquences de ce qui était donné dans l'ecthèse et de ce qui y a été ajouté par la préparation ; et employant pour cet effet les vérités déjà connues ou démontrées, ils viennent à la *conclusion*. Mais il y a des cas où l'on se passe de l'ecthèse et de la préparation.

§ 4. PHILALÈTHE. On croit généralement que le *syllogisme* est le grand instrument de la raison et le meilleur moyen de mettre cette faculté en usage. Pour moi, j'en doute, car il ne sert qu'à voir la connexion des preuves *dans un seul exemple* et non au delà; mais l'esprit la voit aussi facilement et peut-être mieux sans cela. Et ceux qui savent se servir des figures et des modes en sup-

posent le plus souvent l'usage par une foi implicite pour leurs maîtres, sans en entendre la raison. Si le syllogisme est nécessaire, personne ne connaissait quoi que ce soit par raison avant son invention, et il faudra dire que Dieu, ayant fait de l'homme une créature à deux jambes, a laissé à Aristote le soin d'en faire un animal raisonnable : je veux dire ce petit nombre d'hommes qu'il pourrait engager à examiner les fondements des syllogismes où entrent plus de 60 manières de former les trois propositions, dont il n'y en a qu'environ 14 de sûres. Mais Dieu a eu beaucoup plus de bonté pour les hommes ; il leur a donné un esprit capable de raisonner. Je ne dis point ceci pour rabaisser Aristote, que je regarde comme un des plus grands hommes de l'antiquité, que peu ont égalé en étendue, en subtilité, en pénétration d'esprit et par la force du jugement, et qui, en cela même qu'il a inventé ce petit système des formes de l'argumentation, a rendu un grand service aux savants contre ceux qui n'ont pas honte de nier tout. Mais cependant ces formes ne sont pas le seul ni le meilleur moyen de raisonner ; et Aristote ne les trouva pas par le moyen des formes mêmes, mais par la voie originale de la convenance manifeste des idées ; et la connaissance qu'on en acquiert par l'ordre naturel dans les démonstrations mathématiques paraît mieux sans le secours d'aucun syllogisme. *Inférer* est tirer une proposition comme véritable d'une autre déjà avancée pour véritable, en supposant une certaine connexion d'idées moyennes ; par exemple, de ce que les hommes seront punis en l'autre monde on inférera qu'ils se peuvent déterminer ici eux-mêmes. En voici la liaison : *les hommes seront punis, et Dieu est celui qui punit ; donc la punition est juste, donc le puni est coupable, donc il aurait pu faire autrement, donc il a liberté en lui, donc enfin il a la puissance de se déterminer*. La liaison se voit mieux ici que s'il y avait cinq ou six syllogismes embrouillés, où les idées seraient transposées, répétées, et enchâssées dans les formes artificielles. Il s'agit de savoir quelle connexion a une idée moyenne avec les extrêmes dans le syllogisme ; mais c'est ce que nul syllogisme ne peut montrer. C'est l'esprit qui peut apercevoir ces idées placées ainsi par une espèce de *juxtaposition*, et cela par sa propre vue. A quoi sert donc le syllogisme ? Il est d'usage dans les écoles, où l'on n'a pas honte de nier la convenance des idées qui conviennent visiblement. D'où vient que les

hommes ne font jamais de syllogismes en eux-mêmes lorsqu'ils cherchent la vérité ou qu'ils l'enseignent à ceux qui désirent sincèrement de la connaître? Il est assez visible aussi que cet ordre est plus naturel :

homme — animal — vivant;

c'est-à-dire, l'homme est un animal, et l'animal est vivant, donc l'homme est vivant, que celui du syllogisme :

Animal = vivant. Homme = animal. Homme = vivant.

C'est-à-dire l'animal est vivant, l'homme est un animal, donc l'homme est vivant. Il est vrai que les syllogismes peuvent servir à découvrir une fausseté cachée sous l'éclat brillant d'un ornement emprunté de la rhétorique, et j'avais cru autrefois que le syllogisme était nécessaire, au moins pour se garder des sophismes déguisés sous des discours fleuris; mais, après un plus sévère examen, j'ai trouvé qu'on n'a qu'à démêler les idées dont dépend la conséquence de celles qui sont superflues, et les ranger dans un ordre naturel pour en montrer l'incohérence. J'ai connu un homme à qui les règles du syllogisme étaient entièrement inconnues, qui apercevait d'abord la faiblesse et les faux raisonnements d'un long discours artificieux et plausible, auquel d'autres gens exercés à toute la finesse de la logique se sont laissé attraper; et je crois qu'il y aura peu de mes lecteurs qui ne connaissent de telles personnes. Et si cela n'était ainsi, les princes, dans les matières qui intéressent leur couronne et leur dignité, ne manqueraient pas de faire entrer les syllogismes dans les discussions les plus importantes, où cependant tout le monde croit que ce serait une chose ridicule de s'en servir. En Asie, en Afrique et en Amérique, parmi les peuples indépendants des Européens, personne n'en a presque jamais ouï parler. Enfin il se trouve au bout du compte que ces formes scolastiques ne sont pas moins sujettes à tromper; les gens aussi sont rarement réduits au silence par cette méthode scolastique, et encore plus rarement convaincus et gagnés. Ils reconnaîtront tout au plus que leur adversaire est plus adroit, mais ils ne laissent pas d'être persuadés de la justice de leur cause. Et si l'on peut envelopper des raisonnements fallacieux dans le syllogisme, il faut que la fallace puisse être découverte par quelque autre moyen que celui du syllogisme. Cependant je ne suis point d'avis qu'on rejette les syllogismes, ni qu'on

se prive d'aucun moyen capable d'aider l'entendement. Il y a des yeux qui ont besoin de lunettes; mais ceux qui s'en servent ne doivent pas dire que personne ne peut bien voir sans lunettes. Ce serait trop rabaisser la nature en faveur d'un art auquel ils sont peut-être redevables. Si ce n'est qu'il leur soit arrivé tout au contraire ce qui a été éprouvé par des personnes qui se sont servies des lunettes trop ou trop tôt, qu'ils ont si fort offusqué la vue par leur moyen qu'ils n'ont plus pu voir sans leur secours.

Théophile. Votre raisonnement sur le peu d'usage des syllogismes est plein de quantité de remarques solides et belles. Et il faut avouer que la forme scolastique des syllogismes est peu employée dans le monde, et qu'elle serait trop longue et embrouillerait si on la voulait employer sérieusement. Et cependant, le croiriez-vous? je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain et même des plus considérables. C'est une espèce de *mathématique universelle* dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire qu'un *art d'infaillibilité* y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis. Or il faut savoir que par les *arguments en forme* je n'entends pas seulement cette manière scolastique d'argumenter dont on se sert dans les colléges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article; de sorte qu'un *sorite*, un autre tissu de syllogismes qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'algèbre, une analyse des infinitésimales, me seront à peu près des arguments en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme le plus souvent; car, quand il fait des *enthymèmes* en apparence, la proposition supprimée et qui semble manquer est suppléée par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée; ce qui donne un grand abrégé sans rien déroger à la force. Ces inversions, compositions et divisions des raisons, dont il se sert, ne sont que des espèces de formes d'argumenter particulières et propres aux mathématiciens et à la matière qu'ils traitent, et ils démontrent ces formes avec l'aide des formes universelles de la logique. De plus, il faut savoir qu'il y a des *conséquences asyllogistiques bonnes*,

et qu'on ne saurait démontrer à la rigueur par aucun syllogisme sans en changer un peu les termes; et ce changement même des termes fait la conséquence asyllogistique. Il y en a plusieurs, comme, entre autres, *a recto ad obliquum*. Par exemple : Jésus-Christ est Dieu ; donc la mère de Jésus-Christ est la mère de Dieu. Item, celle que des habiles logiciens ont appelée *inversion de relation*, comme, par exemple, cette conséquence : Si David est père de Salomon, sans doute Salomon est fils de David. Et ces conséquences ne laissent pas d'être démontrables par des vérités dont les syllogismes vulgaires mêmes dépendent. Les syllogismes aussi ne sont pas seulement catégoriques, mais encore hypothétiques, où les disjonctifs sont compris. Et l'on peut dire que les catégoriques sont simples ou composés. Les catégoriques simples sont ceux qu'on compte ordinairement, c'est-à-dire selon les modes des figures; et j'ai trouvé que les quatre figures ont chacune six modes, de sorte qu'il y a vingt-quatre modes en tout. Les quatre modes vulgaires de la première figure ne sont que l'effet de la signification des signes : tout, nul, quelqu'un. Et les deux que j'y ajoute, pour ne rien omettre, ne sont que les subalternations des propositions universelles. Car, de ces deux modes ordinaires, tout B est C et tout A est B, donc tout A est *c ; item*, nul B est C, tout A est B, donc nul A est C, on peut faire ces deux *modes additionnels*, tout B est C, tout A est B, donc quelque A est C; *item*, nul B est C, tout A est B, donc quelque A n'est point C. Car il n'est point nécessaire de démontrer la *subalternation* et de prouver ses conséquences : tout A est C, donc quelque A est C; *item*, nul A est C, donc quelque A n'est point C, quoiqu'on la puisse pourtant démontrer par les identiques joints aux modes déjà reçus de la première figure en cette façon, tout A est C, quelque A est A, donc quelque A est C. Item, nul A est C, quelque A est A, donc quelque A n'est point C. De sorte que les deux modes additionnels de la première figure se démontrent par les deux premiers modes ordinaires de ladite figure avec l'intervention de la subalternation, démontrable elle-même par les deux autres modes de la même figure. Et de la même façon la seconde figure en reçoit aussi deux nouveaux. Ainsi la première et la seconde en ont six; la troisième en a eu six de tout temps; on en donnait cinq à la quatrième, mais il se trouve qu'elle en a six aussi par le même principe d'addition. Mais il faut

savoir que la forme logique ne nous oblige pas à cet ordre des propositions dont on se sert communément, et je suis de votre opinion, monsieur, que cet autre arrangement vaut mieux : tout A est B, tout B est C, donc tout A est C, ce qui serait particulièrement par les sorites, qui sont un *tissu* de tels syllogismes. Car il y en avait encore un : tout A est C, tout C est D, donc tout A est D. On peut faire un tissu de ces deux syllogismes, qui évite la répétition en disant : tout A est B, tout B est C, tout C est D, donc tout A est D, où l'on voit que la proposition inutile tout A est C est négligée, et la répétition inutile de cette même proposition que les deux syllogismes demandaient est évitée ; car cette proposition est inutile désormais, et le tissu est un argument parfait et bon en forme sans cette même proposition quand la force du tissu a été démontrée une fois pour toutes par le moyen de ces deux syllogismes. Il y a une infinité d'autres *tissus* plus composés, non-seulement parce qu'un plus grand nombre de syllogismes simples y entre, mais encore parce que les syllogismes *ingrédients* sont plus différents entre eux ; car on y peut faire entrer non-seulement des catégoriques simples, mais encore des copulatifs, et non-seulement des catégoriques, mais encore des hypothétiques ; et non-seulement des syllogismes pleins, mais encore des enthymèmes où les propositions qu'on croit évidentes sont supprimées. Et tout cela joint avec des conséquences asyllogistiques et avec des transpositions des propositions, et avec quantité de tours et pensées qui cachent ces propositions par l'inclination naturelle de l'esprit à abréger, et par les propriétés du langage qui paraissent en partie dans l'emploi des particules, fera un *tissu* de raisonnements qui représentera toute argumentation même d'un orateur, mais décharnée et dépouillée de ses ornements et réduite à la *forme logique*, non pas scolastiquement, mais toujours suffisamment pour connaître la force, suivant les lois de la logique, qui ne sont autres que celles du *bon sens* mises en ordre et par écrit, et qui n'en diffèrent pas plus que la coutume d'une province diffère de ce qu'elle avait été quand de non écrite qu'elle était elle est devenue écrite, si ce n'est qu'étant mise par écrit et se pouvant mieux envisager tout d'un coup, elle fournit plus de lumière pour pouvoir être poussée et appliquée ; car le bon sens naturel, sans l'aide de l'art faisant l'analyse de quelque raisonnement, sera un peu en peine quelquefois sur la force des

conséquences, en en trouvant, par exemple, qui enveloppent quelque mode, bon à la vérité, mais moins usité ordinairement. Mais un logicien qui voudrait qu'on ne se servît point de tels tissus ou ne voudrait point s'en servir lui-même, prétendant qu'on doit toujours réduire tous les arguments composés aux syllogismes simples dont ils dépendent en effet, serait, suivant ce que je vous ai déjà dit, comme un homme qui voudrait obliger les marchands dont il achète quelque chose de lui compter les nombres un à un, comme on compte aux doigts ou comme l'on compte les heures de l'horloge de la ville; ce qui marquerait sa stupidité, s'il ne pouvait compter autrement, et s'il ne pouvait trouver qu'au bout des doigts que 5 et 3 font 8; ou bien cela marquerait un caprice, s'il savait ces abrégés et ne voulait point s'en servir ou permettre qu'on s'en servît. Il serait aussi comme un homme qui ne voudrait point qu'on employât les axiomes et les théorèmes déjà démontrés, prétendant qu'on doit toujours réduire tout raisonnement aux premiers principes, où se voit la liaison immédiate des idées dont en effet ces théorèmes moyens dépendent. Après avoir expliqué l'usage des formes logiques de la manière que je crois qu'on le doit prendre, je viens à vos considérations, et je ne vois point comment vous voulez, monsieur, que le syllogisme ne serve qu'à voir la connexion des preuves *dans un seul exemple*. De dire que l'esprit voit toujours facilement les conséquences, c'est ce qui ne se trouvera pas, car on en voit quelquefois (au moins dans les raisonnements d'autrui) où l'on a lieu de douter d'abord tant qu'on n'en voit pas la démonstration. Ordinairement on se sert des exemples pour justifier les conséquences, mais cela n'est pas toujours assez sûr, quoiqu'il y ait un art de choisir des exemples qui ne se trouveraient point vrais si la conséquence n'était bonne. Je ne crois pas qu'il fût permis, dans les écoles bien gouvernées, de *nier sans aucune honte* les convenances manifestes des idées, et il ne me paraît pas qu'on emploie le syllogisme à les montrer; au moins ce n'est pas son unique et principal usage. On trouvera plus souvent qu'on ne pense (en examinant les paralogismes des auteurs) qu'ils ont péché contre les règles de la logique, et j'ai moi-même expérimenté quelquefois, en disputant même par écrit avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que lorsqu'on a argumenté en forme pour débrouiller un chaos de raisonnements. Il se-

rait ridicule sans doute de vouloir argumenter à la scolastique dans des délibérations, à cause des prolixités importunes et embarrassantes de cette forme de raisonnement, et parce que c'est comme compter aux doigts. Mais cependant il n'est que trop vrai que dans les plus importantes délibérations qui regardent la vie, l'Etat, le salut, les hommes se laissent éblouir souvent par le poids de l'autorité, par la lueur de l'éloquence, par des exemples mal appliqués, par des enthymèmes qui supposent faussement l'évidence de ce qu'ils suppriment et même par des conséquences fautives; de sorte qu'une logique sévère, mais d'un autre tour que celle de l'école, ne leur serait que trop nécessaire, entre autres pour déterminer de quel côté est la plus grande apparence. Au reste, de ce que le vulgaire des hommes ignore la logique artificielle et qu'on ne laisse pas d'y bien raisonner et mieux quelquefois que des gens exercés en logique, cela n'en prouve pas l'inutilité, non plus qu'on prouverait celle de l'arithmétique artificielle parce qu'on voit quelques personnes bien compter dans les rencontres ordinaires sans avoir appris à lire ou à écrire et sans savoir manier la plume ni les jetons, jusqu'à redresser même des fautes d'un autre qui a appris à calculer, mais qui se peut négliger ou embrouiller dans les caractères ou marques. Il est vrai qu'encore les syllogismes peuvent devenir sophistiques, mais leurs propres lois servent à les reconnaître, et les syllogismes ne convertissent et même ne convainquent pas toujours; mais c'est parce que l'abus des distinctions et des termes mal entendus en rend l'usage prolixe jusqu'à devenir insupportable s'il fallait le pousser à bout. Il ne me reste ici qu'à considérer et à suppléer votre argument apporté pour servir d'exemple d'un raisonnement clair sans la forme des logiciens : *Dieu punit l'homme* (c'est un fait supposé), *Dieu punit justement celui qu'il punit* (c'est une vérité de raison qu'on peut prendre pour démontrée); donc *Dieu punit l'homme justement* (c'est une conséquence syllogistique étendue asyllogistiquement *a recto ad obliquum*); donc *l'homme est puni justement* (c'est une inversion de relation, mais qu'on supprime à cause de son évidence); donc *l'homme est coupable* (c'est un enthymème où l'on supprime cette proposition, qui en effet n'est qu'une définition : celui qu'on punit justement est *coupable*); donc *l'homme aurait pu faire autrement* (on supprime cette proposition : celui

qui est coupable a pu faire autrement); donc *l'homme a été libre* (on supprime encore : qui a pu faire autrement a été libre); donc (par la définition du *libre*) *il a eu la puissance de se déterminer*; ce qu'il fallait prouver. Je remarque que ce *donc* même enferme en effet et la proposition sous-entendue (que celui qui est *libre* a la puissance de se déterminer) et sert à éviter la répétition des termes. Et, dans ce sens, il n'y aurait rien d'omis, et l'argument à cet égard pourrait passer pour entier. On voit que ce raisonnement est un *tissu de syllogismes* entièrement conformes à la logique; car je ne veux point maintenant considérer la matière de ce raisonnement, où il y aurait peut-être des remarques à faire ou des éclaircissements à demander. Par exemple, quand un homme ne peut point faire autrement, il y a des cas où il pourrait être coupable devant Dieu, comme s'il était bien aise de ne point pouvoir secourir son prochain pour avoir une excuse. Pour conclure, j'avoue que la forme d'argumenter scolastique est ordinairement incommode, insuffisante, mal ménagée; mais je dis en même temps que rien ne serait plus important que l'art d'argumenter en forme selon la vraie logique, c'est-à-dire pleinement quant à la matière, et clairement quant à l'ordre et à la force des conséquences soit évidentes par elles-mêmes, soit prédémontrées.

§ 5. Philalèthe. Je croyais que le syllogisme serait encore moins utile, ou plutôt absolument d'aucun usage, dans les probabilités, parce qu'il ne pousse qu'un seul argument *topique*. Mais je vois maintenant qu'il faut toujours prouver solidement ce qu'il y a de sûr dans l'argument topique même, c'est-à-dire l'apparence qui s'y trouve, et que la force de la conséquence consiste dans la forme. § 6. Cependant, si les syllogismes servent à juger, je doute qu'ils puissent servir à inventer, c'est-à-dire à trouver des preuves et à faire de nouvelles découvertes. Par exemple, je ne crois pas que la découverte de la 47ᵉ proposition du premier livre d'Euclide soit due aux règles de la logique ordinaire; car on connaît premièrement, et puis on est capable de prouver en forme syllogistique.

Théophile. Comprenant sous les syllogismes encore les tissus de syllogismes et tout ce que j'ai appelé argumentation en forme, on peut dire que la connaissance qui n'est pas évidente par elle-même s'acquiert par des conséquences, lesquelles ne sont bonnes que lorsqu'elles ont leur forme due. Dans la démonstration de la-

dite proposition, qui fait le carré de l'hypoténuse égal aux deux carrés des côtés, on coupe le grand carré en pièces et les deux petits aussi, et il se trouve que les pièces des deux petits carrés se peuvent toutes trouver dans le grand, et ni plus ni moins. C'est prouver l'égalité en forme, et les égalités des pièces se prouvent aussi par des arguments en bonne forme. L'analyse des anciens était, suivant Pappus, de prendre ce qu'on demande, et d'en tirer des conséquences jusqu'à ce qu'on vienne à quelque chose de donné ou de connu. J'ai remarqué que pour cet effet il faut que les propositions soient réciproques, afin que la démonstration synthétique puisse repasser à rebours par les traces de l'analyse; mais c'est toujours tirer des conséquences. Il est bon cependant de remarquer ici que, dans les hypothèses astronomiques ou physiques, le retour n'a point lieu; mais aussi le succès ne démontre pas la vérité de l'hypothèse. Il est vrai qu'il la rend probable; mais, comme cette probabilité paraît pécher contre la règle de logique qui enseigne que le vrai peut être tiré du faux, on dira que les règles logiques n'auront point rien entièrement dans les questions probables. Je réponds qu'il est possible que le vrai soit conclu du faux; mais il n'est pas toujours probable, surtout lorsqu'une simple hypothèse rend raison de beaucoup de vérités, ce qui est rare et se rencontre difficilement. On pourrait dire avec Cardan que la logique des probables a d'autres conséquences que la logique des vérités nécessaires. Mais la probabilité même de ces conséquences doit être démontrée par les conséquences de la logique des nécessaires.

§ 7. PHILALÈTHE. Vous paraissez faire l'apologie de la logique vulgaire, mais je vois bien que ce que vous apportez appartient à une logique plus sublime, à qui la vulgaire n'est que ce que les rudiments abécédaires sont à l'érudition; ce qui me fait souvenir d'un passage du judicieux Hooker, qui, dans son livre intitulé la *Police ecclésiastique*, liv. I, § 6, croit que si l'on pouvait fournir les *vrais secours du savoir et de l'art de raisonner*, que dans ce siècle, qui passe pour éclairé, on ne connaît pas beaucoup et dont on ne se met pas fort en peine, il y aurait autant de différence, par rapport à la solidité du jugement, entre les hommes qui s'en serviraient et ce que les hommes sont à présent, qu'entre les hommes d'à présent et les imbéciles. Je souhaite que notre conférence puisse donner occasion à faire trouver à quelques-uns ces *vrais secours*

de l'art, dont parle ce grand homme qui avait l'esprit si pénétrant. Ce ne seront pas les imitateurs qui, comme le bétail, suivent le chemin battu (*imitatorum servum pecus*). Cependant j'ose dire qu'il y a dans ce siècle des personnes d'une telle force de jugement et d'une si grande étendue d'esprit, qu'ils pourraient trouver pour l'avancement de la connaissance des chemins nouveaux, s'ils voulaient prendre la peine de tourner leurs pensées de ce côté-là.

THEOPHILE. Vous avez bien remarqué, monsieur, avec feu M. Hooker, que le monde ne s'en met guère en peine; autrement je crois qu'il y a et qu'il y a eu des personnes capables d'y réussir. Il faut avouer cependant que nous avons maintenant de grands secours, tant du côté des mathématiques que de la philosophie, où les *Essais concernant l'entendement humain* de votre excellent ami ne sont pas le moindre. Nous verrons s'il y aura moyen d'en profiter.

§ 8. PHILALÈTHE. Il faut que je vous dise encore, monsieur, que j'ai cru qu'il y avait une méprise visible dans les règles du syllogisme; mais depuis que nous conférons ensemble vous m'avez fait hésiter. Je vous représenterai pourtant ma difficulté. On dit que « nul raisonnement syllogistique ne peut être concluant, s'il ne » contient au moins une proposition universelle. » Mais il semble qu'il n'y ait que les choses particulières qui soient l'objet immédiat de nos raisonnements et de nos connaissances; elles ne roulent que sur la convenance des idées, dont chacune n'a qu'une existence particulière et ne représente qu'une chose singulière.

THÉOPHILE. Autant que vous concevez la similitude des choses vous concevez quelque chose de plus, et l'universalité ne consiste qu'en cela. Toujours vous ne proposerez jamais aucun de nos arguments sans y employer des vérités universelles. Il est bon pourtant de remarquer qu'on comprend (quant à la forme) les propositions singulières sous les universelles; car, quoiqu'il soit vrai qu'il n'y a qu'un seul saint Pierre apôtre, on peut pourtant dire que quiconque a été saint Pierre l'apôtre a renié son maître. Ainsi ce syllogisme : Saint Pierre a renié son maître (quoiqu'il n'ait que des propositions singulières), est jugé de les avoir universelles affirmatives, et le mode sera *darapti* de la troisième figure.

PHILALÈTHE. Je voulais encore vous dire qu'il me paraissait mieux de transposer les prémisses des syllogismes, et de dire : Tout

A est B, tout B est C, donc tout A est C, que de dire : Tout B est C, tout A est B, donc tout A est C. Mais il semble, par ce que vous avez dit, qu'on ne s'en éloigne pas, et qu'on compte l'un et l'autre pour un même mode. Il est toujours vrai, comme vous avez remarqué, que la disposition différente de la vulgaire est plus propre à faire un tissu de plusieurs syllogismes.

THÉOPHILE. Je suis tout à fait de votre sentiment. Il semble cependant qu'on a cru qu'il était plus didactique de commencer par des propositions universelles, telles que sont les majeures dans la première et dans la seconde figure; et il y a encore des orateurs qui ont cette coutume. Mais la liaison paraît mieux comme vous le proposez. J'ai remarqué autrefois qu'Aristote peut avoir eu une raison particulière pour la disposition vulgaire. Car, au lieu de dire A est B, il a coutume de dire B est en A; et de cette façon d'énoncer, la liaison même que vous demandez lui viendra dans la disposition reçue. Car, au lieu de dire : B est C, A est B, donc A est C; il l'énoncera ainsi : C est en B, B est en A, donc C est en A. Par exemple, au lieu de dire : *Le rectangle est isogone* (ou à angles égaux); *le carré est rectangle*, donc *le carré est isogone*, Aristote, sans transposer les propositions, conservera la place du milieu au *terme moyen*, par cette manière d'énoncer les propositions qui en renverse les termes, et il dira : *L'isogone est dans le rectangle*, *le rectangle est dans le carré*, donc *l'isogone est dans le carré*. Et cette manière d'énoncer n'est pas à mépriser, car en effet le prédicat est dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet. Par exemple, l'isogone est dans le rectangle, car le rectangle est la figure dont tous les angles sont droits; or tous les angles droits sont égaux entre eux, donc dans l'idée du rectangle est l'idée d'une figure dont tous les angles sont égaux, ce qui est l'idée de l'isogone. La manière d'énoncer vulgaire regarde plutôt les individus; mais celle d'Aristote a plus d'égard aux idées ou universaux. Car, disant *tout homme est animal*, je veux dire que tous les hommes sont compris dans tous les animaux; mais j'entends en même temps que l'idée de l'animal est comprise dans l'idée de l'homme. L'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idées ou plus de formalités : l'un a plus d'exemples, l'autre plus de degrés de réalité; l'un a plus d'extension, l'autre plus d'intensité. Aussi peut-on dire

véritablement que toute la doctrine syllogistique pourrait être démontrée par celle *de continente et contento*, du comprenant et du compris, qui est différente de celle du tout et de la partie; car le tout excède toujours la partie, mais le comprenant et le compris sont quelquefois égaux, comme il arrive dans les propositions réciproques.

§ 8. Philalèthe. Je commence à me former une tout autre idée de la logique que je n'en avais autrefois. Je la prenais pour un jeu d'écolier, et je vois maintenant qu'il y a comme une mathématique universelle de la manière que vous l'entendez. Plût à Dieu qu'on la poussât à quelque chose de plus qu'elle n'est encore, afin que nous y pussions trouver ces *vrais secours de la raison* dont parlait Hooker, qui élèveraient les hommes bien au-dessus de leur présent état; et la raison est une faculté qui en a d'autant plus besoin que son étendue est assez limitée et qu'elle nous manque en bien des rencontres. C'est (1) parce que souvent les idées mêmes nous manquent. § 6. Et puis (2) elles sont souvent obscures et imparfaites; au lieu que là où elles sont claires et distinctes, comme dans les nombres, nous ne trouvons point de difficultés insurmontables et ne tombons dans aucune contradiction. § 7. (3) Souvent aussi la difficulté vient de ce que les idées moyennes nous manquent. L'on sait qu'avant que l'*algèbre*, ce grand instrument et cette preuve insigne de la sagacité de l'homme, eût été découverte, les hommes regardaient avec étonnement plusieurs démonstrations des anciens mathématiciens. § 12. Il arrive aussi (4) qu'on bâtit sur de faux principes, ce qui peut engager dans des difficultés où la raison embrouille davantage, bien loin d'éclairer. § 13. Enfin (5) les termes dont la signification est incertaine embarrassent la raison.

Théophile. Je ne sais s'il nous manque tant d'idées qu'on croit, c'est-à-dire de distinctes. Quant aux idées confuses, ou images plutôt, ou si vous voulez impressions, comme couleurs, goûts, etc., qui sont un résultat de plusieurs petites idées distinctes en elles-mêmes, mais dont on ne s'aperçoit pas distinctement, il nous en manque une infinité qui sont convenables à d'autres créatures plus qu'à nous. Mais ces impressions aussi servent plutôt à donner des instincts et à fonder des observations d'expérience qu'à fournir de la matière à la raison, si ce n'est en tant qu'elles sont accompa-

gnées de perceptions distinctes. C'est donc principalement le défaut de la connaissance que nous avons de ces idées distinctes cachées dans les confuses qui nous arrête ; et lors même que tout est distinctement exposé à nos sens ou à notre esprit, la multitude des choses qu'il faut considérer nous embrouille quelquefois. Par exemple, lorsqu'il y a un tas de 1000 boulets devant nos yeux, il est visible que pour bien concevoir le nombre et les propriétés de cette multitude il sert beaucoup de les ranger en figures comme l'on fait dans les magasins, afin d'en avoir des idées distinctes et de les fixer même en sorte qu'on puisse s'épargner la peine de les compter plus d'une fois. C'est la multitude des considérations aussi qui fait que dans la science des nombres même il y a des difficultés très-grandes, car on y cherche des abrégés et on ne sait pas quelquefois si la nature en a dans ses replis pour le cas dont il s'agit. Par exemple, qu'y a-t-il de plus simple en apparence que la notion du nombre primitif, c'est-à-dire du nombre entier indivisible par tout autre, excepté par l'unité et par lui-même? Cependant on cherche encore une marque positive et facile pour les reconnaître certainement sans essayer tous les diviseurs primitifs, moindres que la racine carrée du primitif donné. Il y a quantité de marques qui font connaître sans beaucoup de calcul que tel nombre n'est point primitif; mais on en demande une qui soit facile et qui fasse connaître certainement qu'il est primitif quand il l'est. C'est ce qui fait aussi que l'algèbre est encore si imparfaite, quoiqu'il n'y ait rien de plus connu que les idées dont elle se sert, puisqu'elles ne signifient que des nombres en général; car le public n'a pas encore le moyen de tirer les racines irrationnelles d'aucune équation au delà du 4e degré (excepté dans un cas fort borné), et les méthodes dont Diophante, Scipion, du Fer et Louis de Ferrare se sont servis respectivement pour les 2e, 3e et 4e degrés, afin de les réduire au 1er, ou afin de réduire une équation affectée à une pure, sont toutes différentes entre elles, c'est-à-dire celle qui sert pour un degré diffère de celle qui sert pour l'autre. Car le 2e degré, ou de l'équation carrée, se réduit au 1er en ôtant seulement le second terme. Le troisième degré, ou de l'équation cubique, a été résolu parce qu'en coupant l'inconnue en parties il en provient heureusement une équation du second degré. Et dans le quatrième degré, ou des *biquadrates*, on ajoute quelque chose des deux côtés de l'é-

quation pour la rendre extrayable de part et d'autre; et il se trouve encore heureusement que, pour obtenir cela, on n'a besoin que d'une équation cubique seulement. Mais tout cela n'est qu'un mélange du bonheur ou du hasard avec l'art ou la méthode; et, en le tentant dans ces deux derniers degrés, on ne savait pas si on réussirait. Aussi faut-il encore quelque autre artifice pour réussir dans le cinquième ou sixième degré, qui sont des sursolides et des bicubes; et quoique M. Descartes ait cru que la méthode dont il s'est servi dans le quatrième, en concevant l'équation comme produite par deux équations carrées (mais qui dans le fond ne saurait donner plus que celle de Louis de Ferrare), réussirait aussi dans le sixième, cela ne s'est point trouvé. Cette difficulté fait voir qu'encore les idées les plus claires et les plus distinctes ne nous donnent pas toujours tout ce qu'on demande et tout ce qui s'en peut tirer. Et cela fait encore juger qu'il s'en faut beaucoup que l'algèbre soit l'art d'inventer, puisqu'elle-même a besoin d'un art plus général, et l'on peut même dire que la spécieuse en général, c'est-à-dire l'art des caractères, est un secours merveilleux parce qu'elle décharge l'imagination. L'on ne doutera point, voyant l'arithmétique de Diophante et les livres géométriques d'Apollonius et de Pappus, que les anciens n'en aient eu quelque chose. Viète y a donné plus d'étendue en exprimant non-seulement ce qui est demandé, mais encore les nombres donnés par des caractères généraux, faisant en calculant ce qu'Euclide faisait déjà en raisonnant, et Descartes a étendu l'application de ce calcul à la géométrie en marquant les lignes par les équations. Cependant, encore après la découverte de notre algèbre moderne, M. Bouillaud (Ismaël Bullialdus), excellent géomètre sans doute, que j'ai encore connu à Paris, ne regardait qu'avec étonnement les démonstrations d'Archimède sur la spirale, et ne pouvait point comprendre comment ce grand homme s'était avisé d'employer la tangente de cette ligne pour la dimension du cercle. Le père Grégoire de Saint-Vincent le paraît avoir deviné, jugeant qu'il y est venu par le parallélisme de la spirale avec la parabole; mais cette voie n'est que particulière; au lieu que le nouveau calcul des infinitésimales qui procède par la voie des différences, dont je me suis avisé et dont j'ai fait part au public avec succès, en donne une générale, où cette découverte par la spirale n'est qu'un jeu et qu'un essai des plus faciles, comme presque tout

ce qu'on avait trouvé auparavant en matière de dimensions des courbes. La raison de l'avantage de ce nouveau calcul est encore qu'il décharge l'imagination dans les problèmes que M. Descartes avait exclus de sa géométrie sous prétexte qu'ils menaient au mécanique le plus souvent, mais, dans le fond, parce qu'ils ne convenaient pas à son calcul. Pour ce qui est des erreurs qui viennent des termes ambigus, il dépend de nous de les éviter.

PHILALÈTHE. Il y a aussi un cas où la raison ne peut pas être appliquée, mais où aussi on n'en a point besoin et où la vue vaut mieux que la raison. C'est dans la connaisance intuitive, où la liaison des idées et des vérités se voit immédiatement. Telle est la connaissance des maximes indubitables; et je suis tenté de croire que c'est le degré d'évidence que les anges ont présentement, et que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, auront dans un état à venir sur mille choses qui échappent à présent à notre entendement. § 15. Mais la démonstration fondée sur des idées moyennes donne une connaissance raisonnée. C'est parce que la liaison de l'idée moyenne avec les extrêmes est nécessaire et se voit par une juxtaposition d'évidence, semblable à celle d'une aune qu'on applique tantôt à un drap et tantôt à un autre pour faire voir qu'ils sont égaux. § 16. Mais, si la liaison n'est que probable, le jugement ne donne qu'une opinion.

THÉOPHILE. Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connaissances intuitives. Mais les âmes bienheureuses, quelque détachées qu'elles soient de ces corps grossiers, et les génies mêmes, quelque sublimes qu'ils soient, quoiqu'ils aient une connaissance plus intuitive que nous sans comparaison et qu'ils voient souvent d'un coup d'œil ce que nous ne trouvons qu'à force de conséquences, après avoir employé du temps et de la peine, doivent trouver aussi des difficultés en leur chemin, sans quoi ils n''auraient point le plaisir de faire des découvertes, qui est un des plus grands. Et il faut toujours reconnaître qu'il y aura une infinité de vérités qui leur sont cachées, ou tout à fait, ou pour un temps, où il faut qu'ils arrivent à force de conséquences et par la démonstration ou même souvent par conjecture.

PHILALÈTHE. Donc ces génies ne sont que des animaux plus parfaits que nous; c'est comme si vous disiez avec l'empereur de la lune que c'est tout comme ici.

Théophile. Je le dirai non pas tout à fait, mais quant au fond des choses, car les manières et les degrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fond est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues : ce qui rend la philosophie bien aisée, et je crois même qu'il en faut user ainsi; mais, si cette philosophie est la plus simple dans le fond, elle est aussi la plus riche dans les manières, parce que la nature les peut varier à l'infini, comme elle le fait aussi avec autant d'abondance, d'ordre et d'ornement qu'il est possible de se figurer. C'est pourquoi je crois qu'il n'y a point de génie, quelque sublime qu'il soit, qui n'en ait une infinité au-dessus de lui. Cependant, quoique nous soyons fort inférieurs à tant d'êtres intelligents, nous avons l'avantage de n'être point contrôlés visiblement dans ce globe, où nous tenons sans contredit le premier rang; et, avec toute l'ignorance où nous sommes plongés, nous avons toujours le plaisir de ne rien voir qui nous surpasse. Et, si nous étions vains, nous pourrions juger comme César, qui aimait mieux être le premier dans une bourgade que le second à Rome. Au reste, je ne parle ici que de connaissances naturelles de ces esprits, et non pas de la *vision béatifique*, ni des lumières surnaturelles que Dieu veut bien leur accorder.

§ 19. **Philalèthe.** Comme chacun se sert de la raison, ou à part soi, ou envers un autre, il ne sera pas inutile de faire quelques réflexions sur *quatre sortes d'arguments* dont les hommes sont accoutumés de se servir pour entraîner les autres dans leurs sentiments, ou du moins pour les tenir dans une espèce de respect qui les empêche de contredire. Le premier argument se peut appeler *argumentum ad verecundiam*, quand on cite l'opinion de ceux qui ont acquis de l'autorité par leur savoir, rang, puissance ou autrement; car lorsqu'un autre ne s'y rend pas promptement, on est porté à le censurer comme plein de vanité, et même à le taxer d'insolence. § 20. Il y a (2) *argumentum ad ignorantiam*, c'est d'exiger que l'adversaire admette la preuve ou qu'il en assigne une meilleure. § 21. Il y a (3) *argumentum ad hominem*, quand on presse un homme par ce qu'il a dit lui-même. § 22. Enfin il y a (4) *argumentum ad judicium*, qui consiste à employer des preuves

tirées de quelqu'une des sources de la connaissance ou de la probabilité ; et c'est le seul de tous qui nous avance et instruit ; car si par respect je n'ose point contredire, ou si je n'ai rien de meilleur à dire, ou si je me contredis, il ne s'ensuit point que vous ayez raison. Je puis être modeste, ignorant, trompé, et vous pouvez vous être trompé aussi.

Théophile. Il faut sans doute faire différence entre ce qui est bon à dire et ce qui est vrai à croire. Cependant, comme la plupart des vérités peuvent être soutenues hardiment, il y a quelque préjugé contre une opinion qu'il faut cacher. L'argument *ad ignorantiam* est bon dans les cas à présomption où il est raisonnable de se tenir à une opinion jusqu'à ce que le contraire se prouve. L'argument *ad hominem* a cet effet qu'il montre que l'une ou l'autre assertion est fausse, et que l'adversaire s'est trompé de quelque manière qu'on le prenne. On pourrait encore apporter d'autres arguments dont on se sert, par exemple celui qu'on pourrait appeler *ad vertiginem*, lorsqu'on raisonne ainsi : si cette preuve n'est point reçue, nous n'avons aucun moyen de parvenir à la certitude sur le point dont il s'agit, ce qu'on prend pour une absurdité. Cet argument est bon en certain cas, comme si quelqu'un voulait nier les vérités primitives et immédiates, par exemple, que rien ne peut être et n'être pas en même temps, car s'il avait raison il n'y aurait aucun moyen de connaître quoi que ce soit. Mais quand on s'est fait certains principes et quand on les veut soutenir, parce qu'autrement tout le système de quelque doctrine reçue tomberait, l'argument n'est point décisif ; car il faut distinguer entre ce qui est nécessaire pour soutenir nos connaissances, et entre ce qui sert de fondement à nos doctrines reçues ou à nos pratiques. On s'est servi quelquefois chez les jurisconsultes d'un raisonnement approchant pour justifier la condamnation ou la torture des prétendus sorciers sur la déposition d'autres accusés du même crime ; car on disait : Si cet argument tombe, comment les convaincrons-nous? et quelquefois en matière criminelle certains auteurs prétendent que dans les faits où la conviction est plus difficile, des preuves plus légères peuvent passer pour suffisantes. Mais ce n'est pas une raison. Cela prouve seulement qu'il faut employer plus de soin, et non pas qu'on doit croire plus légèrement, excepté dans les crimes extrêmement dangereux, comme, par exemple, en matière de haute trahison,

où cette considération est de poids, non pas pour condamner un homme, mais pour l'empêcher de nuire; de sorte qu'il peut y avoir un milieu, non pas entre *coupable* et *non coupable*, mais entre la *condamnation* et le *renvoi* dans les jugements où la loi et la coutume l'admettent. On s'est servi d'un semblable argument en Allemagne depuis quelque temps pour colorer les fabriques de la mauvaise monnaie; car, disait-on, s'il faut se tenir aux règles prescrites, on n'en pourra point battre sans y perdre. Il doit donc être permis d'en détériorer l'alliage. Mais outre qu'on devait diminuer le poids seulement, et non pas l'alliage ou le titre, pour mieux obvier aux fraudes, on suppose qu'une pratique est nécessaire, qui ne l'est point; car il n'y a point d'ordre du ciel ni de loi humaine qui oblige à battre monnaie ceux qui n'ont point de mine ni d'occasion d'avoir de l'argent en barres; et de faire monnaie de monnaie, c'est une mauvaise pratique, qui porte naturellement la détérioration avec elle. Mais comment exercerons-nous, disent-ils, notre régale d'en battre? La réponse est aisée. Contentez-vous de faire battre quelque peu de bon argent, même avec une petite perte, si vous croyez qu'il vous importe d'être mis sous le marteau, sans que vous ayez besoin ni droit d'inonder le monde de méchant billon.

§ 11. PHILALÈTHE. Après avoir dit un mot du rapport de notre raison aux autres hommes, ajoutons quelque chose de son rapport à Dieu, qui fait que nous distinguons entre ce qui est contraire à la raison et ce qui est au-dessus de la raison. De la première sorte est tout ce qui est incompatible avec nos idées claires et distinctes; de la seconde est tout sentiment dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puisse être déduite de la sensation ou de la réflexion par le secours de la raison. Ainsi l'existence de plus d'un Dieu est contraire à la raison, et la résurrection des morts est au-dessus de la raison.

THÉOPHILE. Je trouve quelque chose à remarquer sur votre définition de ce qui est au-dessus de la raison, au moins si vous la rapportez à l'usage reçu de cette phrase; car il me semble que de la manière que cette définition est couchée, elle va trop loin d'un côté et pas assez loin de l'autre; et si nous la suivons, tout ce que nous ignorons et que nous ne sommes pas en pouvoir de connaître dans notre présent état serait au-dessus de la raison; par exemple.



qu'une telle étoile fixe est plus ou moins grande que le soleil, *item* que le Vésuve jettera du feu dans une telle année, ce sont des faits dont la connaissance nous surpasse, non pas parce qu'ils sont au-dessus des sens, car nous pourrions fort bien juger de cela si nous avions des organes plus parfaits et plus d'information des circonstances. Il y a aussi des difficultés qui sont au-dessus de notre présente faculté, mais non pas au-dessus de toute la raison : par exemple, il n'y a point d'astronome ici-bas qui puisse calculer le détail d'une éclipse dans l'espace d'un *Pater* et sans mettre la plume à la main; cependant il y a peut-être des génies à qui cela ne serait qu'un jeu. Ainsi toutes ces choses pourraient être rendues connues ou praticables par le secours de la raison, en supposant plus d'information des faits, des organes plus parfaits, et l'esprit plus élevé.

PHILALÈTHE. Cette objection cesse, si j'entends ma définition non-seulement de notre sensation ou réflexion, mais aussi de celle de tout autre esprit créé possible.

THÉOPHILE. Si vous le prenez ainsi, vous avez raison. Mais il restera l'autre difficulté, c'est qu'il n'y aura rien au-dessus de la raison suivant votre définition, parce que Dieu pourra toujours donner des moyens d'apprendre par la sensation et la réflexion quelque vérité que ce soit; comme, en effet, les plus grands mystères nous deviennent connus par le témoignage de Dieu, qu'on reconnaît par les motifs de crédibilité sur lesquels notre religion est fondée, et ces motifs dépendent sans doute de la sensation et de la réflexion. Il semble donc que la question est, non pas si l'existence d'un fait ou la vérité d'une proposition peut être déduite des principes dont se sert la raison, c'est-à-dire de la sensation et de la réflexion, ou bien des sens externes et internes; mais si un esprit créé est capable de connaître le comment de ce fait ou la raison *a priori* de cette vérité; de sorte qu'on peut dire que ce qui est au-dessus de la raison peut bien être appris, mais il ne peut pas être compris par les voies et les forces de la raison créée, quelque grande et relevée qu'elle soit. Il est réservé à Dieu seul de l'entendre, comme il appartient à lui seul de le mettre en fait.

PHILALÈTHE. Cette considération me paraît bonne, et c'est ainsi que je veux qu'on prenne ma définition. Et cette même considération me confirme aussi dans l'opinion où je suis que la manière de

parler qui oppose la raison à la foi, quoiqu'elle soit fort autorisée, est impropre; car c'est par la raison que nous devons croire. La foi est un ferme assentiment, et l'assentiment réglé comme il faut ne peut être donné que sur de bonnes raisons. Ainsi celui qui croit sans-avoir aucune raison de croire peut être amoureux de ses fantaisies, mais il n'est pas vrai qu'il cherche la vérité, ni qu'il rende une obéissance légitime à son divin maître, qui voudrait qu'il fît usage des facultés dont il l'a enrichi pour le préserver de l'erreur. Autrement, s'il est dans le bon chemin, c'est par hasard; et s'il est dans le mauvais, c'est par sa faute, dont il est comptable à Dieu.

THÉOPHILE. Je vous applaudis fort, monsieur, lorsque vous voulez que la foi soit fondée en raison : sans cela, pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des bramines? Aussi nos théologiens et autres savants hommes l'ont bien reconnu, et c'est ce qui nous a fait avoir de si beaux ouvrages de la vérité de la religion chrétienne, et tant de belles preuves qu'on a mises en avant contre les païens et autres mécréants anciens et modernes. Aussi les personnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne fallait point se mettre en peine des raisons et preuves quand il s'agit de croire; chose impossible en effet, à moins que croire ne signifie réciter, ou répéter et laisser passer sans s'en mettre en peine, comme font bien des gens, et comme c'est même le caractère de quelques nations plus que d'autres. C'est pourquoi quelques philosophes aristotéliciens des quinzième et seizième siècles, dont les restes ont subsisté encore longtemps depuis (comme l'on peut juger par les lettres de feu M. Naudé et les *Naûdeana*), ayant voulu soutenir deux vérités opposées, l'une philosophique et l'autre théologique, le dernier concile de Latran sous Léon X eut raison de s'y opposer, comme je crois avoir déjà remarqué. Et une dispute toute semblable s'éleva à Helmstaedt autrefois entre Daniel Hoffmann, théologien, et Corneille Martin, philosophe; mais avec cette différence que le philosophe conciliait la philosophie avec la révélation, et que le théologien en voulait rejeter l'usage. Mais le duc Jules, fondateur de l'université, prononça pour le philosophe. Il est vrai que de notre temps une personne de la plus grande élévation disait qu'en matière de foi il fallait se crever les yeux pour voir clair, et Tertullien dit quelque part : Ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire

car c'est une absurdité. Mais si l'intention de ceux qui s'expliquent de cette manière est bonne, toujours les expressions sont outrées et peuvent faire du tort. Saint Paul parle plus juste lorsqu'il dit que la sagesse de Dieu est folie devant les hommes; c'est parce que les hommes ne jugent des choses que suivant leur expérience, qui est extrêmement bornée, et tout ce qui n'y est point conforme leur paraît une absurdité. Mais ce jugement est fort téméraire, car il y a même une infinité de choses naturelles qui nous passeraient pour absurdes si on nous les racontait, comme la glace, qu'on disait couvrir nos rivières, le parut au roi de Siam. Mais l'ordre de la nature même, n'étant d'aucune nécessité métaphysique, n'est fondé que dans le bon plaisir de Dieu, de sorte qu'il s'en peut éloigner par des raisons supérieures de la grâce, quoiqu'il n'y faille point aller que sur de bonnes preuves, qui ne peuvent venir que du témoignage de Dieu lui-même, où l'on doit déférer absolument lorsqu'il est dûment vérifié.

CHAPITRE XVIII.

De la foi et de la raison, et de leurs bornes distinctes.

§ 1. PHILALÈTHE. Accommodons-nous cependant de la manière de parler reçue, et souffrons que dans un certain sens on distingue la foi de la raison. Mais il est juste qu'on explique bien nettement ce sens, et qu'on établisse les bornes qui sont entre ces deux choses; car l'incertitude de ces bornes a certainement produit dans le monde de grandes disputes, et peut-être causé même de grands désordres. Il est au moins manifeste que, jusqu'à ce qu'on les ait déterminées, c'est en vain qu'on dispute, puisqu'il faut employer la raison en disputant de la foi. § 2. Je trouve que chaque secte se sert avec plaisir de la raison autant qu'elle en croit pouvoir tirer quelque secours; cependant, dès que la raison vient à manquer, on s'écrie que c'est un article de foi qui est au-dessus de la raison. Mais l'antagoniste aurait pu se servir de la même défaite lorsqu'on se mêlait de raisonner contre lui, à moins qu'on ne marque pourquoi cela ne lui était pas permis dans un cas qui semble pareil. Je suppose que la raison est ici la découverte de la certitude ou de la probabilité des propositions tirées des connaissances que nous

avons acquises par l'usage de nos facultés naturelles, c'est-à-dire par sensation et par réflexion, et que la foi est l'assentiment qu'on donne à une proposition fondée sur la *révélation*, c'est-à-dire sur une communication extraordinaire de Dieu, qui l'a fait connaître aux hommes. § 3. Mais un homme inspiré de Dieu ne peut point communiquer aux autres aucune nouvelle idée simple, parce qu'il ne se sert que des paroles ou d'autres signes qui réveillent en nous des idées simples que la coutume y a attachées, ou de leur combinaison ; et, quelques idées nouvelles que saint Paul eût reçues lorsqu'il fut ravi au troisième ciel, tout ce qu'il en a pu dire fut que « ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point » ouïes, et qui ne sont jamais entrées dans le cœur de l'homme. » Supposez qu'il y eût des créatures dans le globe de Jupiter, pourvues de six sens, et que Dieu donnât surnaturellement à un homme d'entre nous les idées de ce sixième sens, il ne pourra point les faire naître par des paroles dans l'esprit des autres hommes. Il faut donc distinguer entre *révélation originelle* et *traditionnelle*. La première est une impression que Dieu fait immédiatement sur l'esprit, à laquelle nous ne pouvons fixer aucunes bornes ; l'autre ne vient que par les voies ordinaires de la communication, et ne saurait donner de nouvelles idées simples. §. 4. Il est vrai qu'encore les vérités qu'on peut découvrir par la raison nous peuvent être communiquées par une révélation traditionnelle, comme si Dieu avait voulu communiquer aux hommes des théorèmes géométriques ; mais ce ne serait pas avec autant de certitude que si nous en avions la démonstration tirée de la liaison des idées. C'est aussi comme Noé avait une connaissance plus certaine de déluge que celle que nous en acquérons par le livre de Moïse ; et comme l'assurance de celui qui a vu que Moïse l'écrivait actuellement et qu'il faisait les miracles qui justifient son inspiration, était plus grande que la nôtre. § 5. C'est ce qui fait que la révélation ne peut aller contre une claire évidence de raison, parce que, lors même que la révélation est immédiate et originelle, il faut savoir avec évidence que nous ne nous trompons point en l'attribuant à Dieu, et que nous en comprenons le sens ; et cette évidence ne peut jamais être plus grande que celle de notre connaissance intuitive, et par conséquent nulle proposition ne saurait être reçue pour révélation divine lorsqu'elle est opposée contradictoirement à cette connais

sance immédiate; autrement il ne resterait plus de différence dans le monde entre la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable et de l'incroyable. Et il n'est point concevable qu'une chose vienne de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle, étant reçue pour véritable, doit renverser les fondements de nos connaissances et rendre toutes nos facultés inutiles. § 6. Et ceux qui n'ont la révélation que médiatement, ou par tradition de bouche en bouche, ou par écrit, ont encore plus besoin de la raison pour s'en assurer. § 7. Cependant il est toujours vrai que les choses qui sont au delà de ce que nos facultés naturelles peuvent découvrir sont les propres matières de la foi, comme la chute des anges rebelles, la ressuscitation des morts. § 9. C'est là où il faut écouter uniquement la révélation; et, même à l'égard des propositions probables, une révélation évidente nous déterminera contre la probabilité.

THÉOPHILE. Si vous ne prenez la foi que pour ce qui est fondé dans des motifs de crédibilité (comme on les appelle), et la détachez de la grâce interne, qui y détermine l'esprit immédiatement, tout ce que vous dites, monsieur, est incontestable. Il faut avouer qu'il y a bien des jugements plus évidents que ceux qui dépendent de ces motifs. Les uns y sont plus avancés que les autres, et même il y a quantité de personnes qui ne les ont jamais connus et encore moins pesés, et qui, par conséquent, n'ont pas même ce qui pourrait passer pour un motif de probabilité. Mais la grâce interne du Saint-Esprit y supplée immédiatement d'une manière surnaturelle, et c'est ce qui fait ce que les théologiens appellent proprement une foi divine. Il est vrai que Dieu ne la donne jamais que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison; autrement il détruirait les moyens de connaître la vérité, et ouvrirait la porte à l'enthousiasme; mais il n'est point nécessaire que tous ceux qui ont cette foi divine connaissent ces raisons, et encore moins qu'ils les aient toujours devant les yeux. Autrement les simples et idiots, au moins aujourd'hui, n'auraient jamais la vraie foi, et les plus éclairés ne l'auraient pas quand ils pourraient en avoir le plus de besoin, car ils ne peuvent pas se souvenir toujours des raisons de croire. La question de l'usage de la raison en théologie a été des plus agitées, tant entre les sociniens et ceux qu'on peut appeler catholiques dans un sens général, qu'entre les réformés et les évangéliques, comme on nomme préférablement en Allemagne ceux que plusieurs appel-

lent luthériens mal à propos. Je me souviens d'avoir lu un jour une métaphysique d'un Stegmannus socinien (différent de Josué Stegmann, qui a écrit lui-même contre eux) qui n'a pas encore été imprimée, que je sache; de l'autre côté, un Keslerus, théologien de Saxe, a écrit une logique et quelques autres sciences philosophiques opposées exprès aux sociniens. On peut dire généralement que les sociniens vont trop vite à rejeter tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre de la nature, lors même qu'ils n'en sauraient prouver absolument l'impossibilité. Mais aussi leurs adversaires quelquefois vont trop loin et poussent le mystère jusqu'aux bords de la contradiction, en quoi ils font du tort à la vérité qu'ils tâchent de défendre, et je fus surpris de voir un jour dans la Somme de théologie du P. Honoré Fabry, qui d'ailleurs a été un des plus habiles de son ordre, qu'il niait dans les choses divines (comme font encore quelques autres théologiens) ce grand principe qui dit que « les choses qui sont les mêmes avec une troisième sont » les mêmes entre elles. » C'est donner cause gagnée aux adversaires sans y penser, et ôter toute certitude et tout raisonnement. Il faut dire plutôt que ce principe y est mal appliqué. Le même auteur rejette dans sa philosophie les distinctions virtuelles que les scotistes mettent dans les choses créées, parce qu'elles renverseraient, dit-il, le principe de contradiction; et quand on lui objecte qu'il faut admettre ces distinctions en Dieu, il répond que la foi l'ordonne. Mais comment la foi peut-elle ordonner quoi que ce soit qui renverse un principe sans lequel toute créance, affirmation ou négation serait vaine? Il faut donc nécessairement que deux propositions vraies en même temps ne soient point tout à fait contradictoires; et si A et C ne sont point la même chose, il faut bien que B, qui est le même avec A, soit pris autrement que B, qui est le même avec C. Nicolaüs Vedelius, professeur de Genève et depuis de Deventer, a publié autrefois un livre intitulé *Rationale theologicum*, à qui Jean Musæus, professeur de Jena (qui est une université évangélique en Thuringe), opposa un autre livre sur le même sujet, c'est-à-dire sur l'*Usage de la raison en théologie*. Je me souviens de les avoir considérés autrefois, et d'avoir remarqué que la controverse principale était embrouillée par des questions incidentes, comme lorsqu'on demande ce que c'est qu'une conclusion théologique, et s'il en faut juger par les termes

qui la composent, ou par le moyen qui la prouve, et par conséquent si Okam a eu raison ou non de dire que la science d'une même conclusion est la même que le moyen qu'on emploie à la prouver; et on s'arrête sur quantité d'autres minuties encore moins considérables qui ne regardent que les termes. Cependant Musæus convenait lui-même que les principes de la raison nécessaires d'une nécessité logique, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction, doivent et peuvent être employés sûrement en théologie; mais il avait sujet de nier que ce qui est seulement nécessaire d'une nécessité physique (c'est-à-dire fondée sur l'induction de ce qui se pratique dans la nature, ou sur les lois naturelles, qui sont pour ainsi dire d'institution divine), suffit pour réfuter la créance d'un mystère ou d'un miracle, puisqu'il dépend de Dieu de changer le cours ordinaire des choses. C'est ainsi que selon l'ordre de la nature on peut assurer qu'une même personne ne saurait être en même temps mère et vierge, ou qu'un corps humain ne saurait manquer de tomber sous les sens, quoique le contraire de l'un et de l'autre soit possible à Dieu. Vedelius aussi paraît convenir de cette distinction; mais on dispute quelquefois sur certains principes s'ils sont nécessaires logiquement, ou s'ils ne le sont que physiquement. Telle est la dispute avec les sociniens, si la substance peut être multipliée lorsque l'essence singulière ne l'est pas; et la dispute avec les zwingliens, si un corps ne peut être que dans un lieu : or il faut avouer que toutes les fois que la nécessité logique n'est point démontrée, on ne peut présumer dans une proposition qu'une nécessité physique. Mais il me semble qu'il reste une question que les auteurs dont je viens de parler n'ont pas assez examinée, que voici. Supposez que d'un côté se trouve le sens littéral d'un texte de la sainte Ecriture, et que de l'autre côté se trouve une grande apparence d'une impossibilité logique, ou du moins une impossibilité physique reconnue; est-il plus raisonnable de renoncer au sens littéral ou de renoncer au principe philosophique? Il est sûr qu'il y a des endroits où l'on ne fait point difficulté de quitter la lettre, comme lorsque l'Écriture donne des mains à Dieu et lui attribue la colère, la pénitence, et autres affections humaines; autrement il faudrait se ranger du côté des anthropomorphites ou de certains fanatiques d'Angleterre qui crurent qu'Hérode avait été métamorphosé effectivement en un renard lorsque Jésus-Christ l'appela de ce nom. C'est ici que les règles d'interprétations ont lieu; et si elles ne fournissent rien qui

combatte le sens littéral pour favoriser la maxime philosophique, et si d'ailleurs le sens littéral n'a rien qui attribue à Dieu quelque imperfection, ou entraîne quelque danger dans la pratique de la piété, il est plus sûr et même plus raisonnable de le suivre. Ces deux auteurs que je viens de nommer disputent encore sur l'entreprise de Kekermann, qui voulait démontrer la Trinité par la raison, comme Raimond Lulle avait aussi tâché de faire autrefois. Mais Musæus reconnaît avec assez d'équité que si la démonstration de l'auteur réformé avait été bonne et juste, il n'y aurait rien eu à dire, et qu'il aurait eu raison de soutenir, par rapport à cet article, que la lumière du Saint-Esprit pourrait être allumée par la philosophie. Ils ont agité aussi la question fameuse si ceux qui, sans avoir connaissance de la révélation du vieux ou nouveau Testament, sont morts dans des sentiments d'une piété naturelle, ont pu être sauvés par ce moyen et obtenir rémission de leurs péchés. L'on sait que Clément d'Alexandrie, Justin martyr et saint Chrysostome en quelque façon y ont incliné, et même je fis voir autrefois à M. Pélisson que quantité d'excellents docteurs de l'Église romaine, bien loin de condamner les protestants non opiniâtres, ont même voulu sauver des païens et soutenir que les personnes dont je viens de parler avaient pu être sauvées par un acte de contrition, c'est-à-dire de pénitence, fondé sur l'amour de bienveillance en vertu duquel on aime Dieu sur toutes choses parce que ses perfections le rendent souverainement aimable, ce qui fait qu'ensuite on est porté de tout son cœur à se conformer avec sa volonté et à imiter ses perfections pour nous mieux joindre avec lui, puisqu'il paraît juste que Dieu ne refuse point sa grâce à ceux qui sont dans de tels sentiments; et, sans parler d'Erasme et de Ludovicus Vives, je produisis le sentiment de Jacques Payva Andradius, docteur portugais fort célèbre de son temps, qui avait été un des théologiens du concile de Trente, et qui avait dit même que ceux qui n'en convenaient pas faisaient Dieu cruel au suprême degré (*Neque enim, inquit, immanitas deterior ulla esse potest*). M. Pélisson eut de la peine à trouver ce livre dans Paris, marque que des auteurs estimés dans leur temps sont souvent négligés ensuite. C'est ce qui a fait juger à M. Bayle que plusieurs ne citent Andradius que sur la foi de Chemnitius, son antagoniste, ce qui peut bien être; mais, pour moi, je l'avais lu avant que de l'alléguer. Et sa dispute avec Chemnitius l'a rendu célèbre en Allemagne, car

il avait écrit pour les Jésuites contre cet auteur, et on trouve dans son livre quelques particularités touchant l'origine de cette fameuse compagnie. J'ai remarqué que quelques protestants nommaient andradiens ceux qui étaient de son avis sur la matière dont je viens de parler. Il y a eu des auteurs qui ont écrit exprès du salut d'Aristote sur ces mêmes principes avec approbation des censeurs. Les livres aussi de Collin, en latin, et de M. La Mothe Le Vayer, en français, sur le salut des païens, sont fort connus. Mais un certain Franciscus Puccius allait trop loin. Saint Augustin, tout habile et pénétrant qu'il a été, s'est jeté dans une autre extrémité, jusqu'à condamner les enfants morts sans baptême, et les scolastiques paraissent avoir eu raison de l'abandonner, quoique des personnes habiles d'ailleurs, et quelques-unes de grand mérite, mais d'une humeur un peu misanthrope à cet égard, aient voulu ressusciter cette doctrine de ce Père, et l'aient peut-être outrée; et cet esprit peut avoir eu quelque influence dans la dispute entre plusieurs docteurs trop animés; et les jésuites missionnaires de la Chine ayant insinué que les anciens Chinois avaient eu la vraie religion de leur temps et des vrais saints, et que la doctrine de Confucius n'avait rien d'idolâtre ni d'athée, il semble qu'on a eu plus de raison à Rome de ne pas vouloir condamner une des plus grandes nations sans l'entendre. Bien nous en prend que Dieu est plus philanthrope que les hommes. Je connais des personnes qui, croyant marquer leur zèle par des sentiments durs, s'imaginent qu'on ne saurait croire le péché originel sans être de leur opinion; mais c'est en quoi ils se trompent; et il ne s'ensuit point que ceux qui sauvent les païens ou autres qui manquent des secours ordinaires, le doivent attribuer aux seules forces de la nature (quoique peut-être quelques Pères aient été de cet avis), puisqu'on peut soutenir que Dieu, leur donnant la grâce d'exciter un acte de contrition, leur donne aussi, soit explicitement, soit virtuellement, mais toujours surnaturellement, avant que de mourir, quand ce ne serait qu'aux derniers moments, toute la lumière de la foi et toute l'ardeur de la charité qui leur est nécessaire pour le salut; et c'est ainsi que des réformés expliquent chez Vedelius le sentiment de Zwinglius, qui avait été aussi exprès sur ce point du salut des hommes vertueux du paganisme que les docteurs de l'Église romaine l'ont pu être. Aussi cette doctrine n'a-t-elle rien de

commun pour cela avec la doctrine particulière des pélagiens ou des demi-pélagiens, dont on sait que Zwingle était fort éloigné. Et puisqu'on enseigne contre les pélagiens une grâce surnaturelle en tous ceux qui ont la foi (en quoi conviennent les trois religions reçues, excepté peut-être les disciples de M. Pajon), et qu'on accorde même ou la foi ou du moins des mouvements approchants aux enfants qui reçoivent le baptême, il n'est pas fort extraordinaire d'en accorder autant, au moins à l'article de la mort, aux personnes de bonne volonté qui n'ont pas eu le bonheur d'être instruites à l'ordinaire dans le christianisme. Mais le parti le plus sage est de ne rien déterminer sur des points si peu connus, et de se contenter de juger en général que Dieu ne saurait rien faire qui ne soit plein de bonté et de justice : *Melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis* (*Augustini lib.* 8 *Genes. ad lit.*, *c.* 5).

CHAPITRE XIX.

De l'enthousiasme.

§ 1. PHILALÈTHE. Plût à Dieu que tous les théologiens, et saint Augustin lui-même, eussent toujours pratiqué la maxime exprimée dans ce passage! Mais les hommes croient que l'esprit dogmatisant est une marque de leur zèle pour la vérité, et c'est tout le contraire. On ne l'aime véritablement qu'à proportion qu'on aime à examiner les preuves qui la font connaître pour ce qu'elle est; et quand on précipite son jugement, on est toujours poussé par des motifs moins sincères. § 2. L'esprit de dominer n'est pas un des moins ordinaires; et une certaine complaisance qu'on a pour ses propres rêveries en est une autre qui fait naître l'enthousiasme. § 3. C'est le nom qu'on donne au défaut de ceux qui s'imaginent une révélation immédiate lorsqu'elle n'est point fondée en raison. § 4. Et comme l'on peut dire que la raison est une révélation naturelle dont Dieu est l'auteur, de même qu'il l'est de la nature, l'on peut dire aussi que la révélation est une raison surnaturelle, c'est-à-dire une raison étendue par un nouveau fonds de découvertes émanées immédiatement de Dieu ; mais ces découvertes supposent que nous avons le moyen de les discerner, qui est la raison même; et la vouloir proscrire pour faire place à la révélation, ce serait s'arracher les yeux pour mieux

voir les satellites de Jupiter à travers un télescope. § 5. La source de l'enthousiasme n'est qu'une révélation immédiate et plus commode, et plus courte qu'un raisonnement long et pénible, et qui n'est pas toujours suivi d'un heureux succès. On a vu dans tous les siècles des hommes dont la mélancolie, mêlée avec la dévotion, jointe à la bonne opinion qu'ils ont eue d'eux-mêmes, leur a fait accroire qu'ils avaient une tout autre familiarité avec Dieu que les autres hommes. Ils supposent qu'il l'a promise aux siens, et ils croient être son peuple préférablement aux autres. § 6. Leur fantaisie devient une illumination et une autorité divine, et leurs desseins sont une direction infaillible du ciel qu'ils sont obligés de suivre. § 7. Cette opinion a fait de grands effets et causé de grands maux, car un homme agit plus vigoureusement lorsqu'il suit ses propres impulsions et que l'opinion d'une autorité divine est soutenue par notre inclination. § 8. Il est difficile de le tirer de là, parce que cette prétendue certitude sans preuve flatte la vanité et l'amour qu'on a pour ce qui est extraordinaire. Les fanatiques comparent leur opinion à la vue et au sentiment. Ils voient la lumière divine comme nous voyons celle du soleil en plein midi, sans avoir besoin que le crépuscule de la raison la leur montre. § 9. Ils sont assurés parce qu'ils sont assurés, et leur persuasion est droite parce qu'elle est forte, car c'est à quoi se réduit leur langage figuré. § 10. Mais comme il y a deux perceptions, celle de la proposition et celle de la révélation, on peut leur demander où est la clarté. Si c'est dans la vue de la proposition, à quoi bon la révélation! Il faut donc que ce soit dans le sentiment de la révélation. Mais comment peuvent-ils voir que c'est Dieu qui révèle, et que ce n'est pas un feu follet qui les promène autour de ce cercle? C'est une révélation, parce que je le crois fortement; et je le crois, parce que c'est une révélation. § 7. Y a-t-il quelque chose plus propre à se précipiter dans l'erreur que de prendre l'imagination pour guide? § 12. Saint Paul avait un grand zèle quand il persécutait les chrétiens, et ne laissait pas de se tromper. L'on sait que le diable a eu des martyrs; et s'il suffit d'être bien persuadé, on ne saura distinguer les illusions de Satan des inspirations du Saint-Esprit. § 14. C'est donc la raison qui fait connaître la vérité de la révélation. § 15. Et si notre créance la prouvait, ce serait le cercle dont je viens de parler. Les saints hommes qui recevaient des révélations de Dieu avaient des signes

extérieurs qui les persuadaient de la vérité de la lumière interne. Moïse vit un buisson brûlant sans se consumer et entendit une voix du milieu du buisson; et Dieu, pour l'assurer davantage de sa mission lorsqu'il l'envoya en Égypte pour délivrer ses frères, y employa le miracle de la verge changée en serpent. Gédéon fut envoyé par un ange pour délivrer le peuple d'Israël du joug des Madianites. Cependant il demanda un signe pour être convaincu que cette commission lui était donnée de la part de Dieu. § 16. Je ne nie cependant pas que Dieu n'illumine quelquefois l'esprit des hommes pour leur faire comprendre certaines vérités importantes, ou pour les porter à de bonnes actions par l'influence de l'assistance immédiate du Saint-Esprit, sans aucuns signes extraordinaires qui accompagnent cette influence; mais aussi dans ces cas nous avons la raison et l'Écriture, deux règles infaillibles pour juger de ces illuminations; car si elles s'accordent avec ces règles, nous ne courons du moins aucun risque en les regardant comme inspirées de Dieu, encore que ce ne soit peut-être pas une révélation immédiate.

THÉOPHILE. L'enthousiasme était au commencement un bon nom; et comme le sophisme marque proprement un exercice de la sagesse, l'enthousiasme signifie qu'il y a une divinité en nous : *Est Deus in nobis;* et Socrate prétendait qu'un dieu ou démon lui donnait des avertissements intérieurs, de sorte qu'enthousiasme serait un instinct divin. Mais les hommes ayant consacré leurs passions, leurs fantaisies, leurs songes et jusqu'à leur fureur pour quelque chose de divin, l'enthousiasme commença à signifier un dérèglement d'esprit attribué à la force de quelque divinité, qu'on supposait dans ceux qui en étaient frappés, car les devins et les devineresses faisaient paraître une aliénation d'esprit lorsque leur dieu s'emparait d'eux, comme la sibylle de Cumes chez Virgile. Depuis on l'attribue à ceux qui croient sans fondement que leurs mouvements viennent de Dieu. Nisus, chez le même poëte, se sentant poussé par je ne sais quelle impulsion à une entreprise dangereuse où il périt avec son ami, la lui propose en ces termes pleins d'un doute raisonnable :

Dine hunc ardorem mentibus addunt
Euryale, an sua cuique deus sit dira cupido?

Il ne laissa pas de suivre cet instinct, qu'il ne savait pas s'il venait

de Dieu ou d'une malheureuse envie de se signaler; mais, s'il avait réussi, il n'aurait point manqué de s'en autoriser dans un autre cas et de se croire poussé par quelque puissance divine. Les enthousiastes d'aujourd'hui croient recevoir encore de Dieu des dogmes qui éclairent. Les trembleurs sont dans cette persuasion, et Barclay, leur premier auteur méthodique, prétend qu'ils trouvent en eux une certaine lumière qui se fait connaître par elle-même; mais pourquoi appeler lumière ce qui ne fait rien voir? Je sais qu'il y a des personnes de cette disposition d'esprit qui voient des étincelles et même quelque chose de plus lumineux; mais cette image de lumière corporelle excitée quand leurs esprits sont échauffés ne donne point de lumière à l'esprit. Quelques personnes idiotes ayant l'imagination agitée se forment des conceptions qu'ils n'avaient point auparavant; ils sont en état de dire de belles choses à leur sens, ou du moins de fort animées; ils admirent eux-mêmes et font admirer aux autres cette fertilité qui passe pour inspiration. Cet avantage leur vient en bonne partie d'une forte imagination que la passion anime, et d'une mémoire heureuse qui a bien retenu les manières de parler des livres prophétiques que la lecture ou les discours des autres leur ont rendus familiers. Antoinette de Bourignon se servait de la facilité qu'elle avait de parler et d'écrire comme d'une preuve de sa mission divine; et je connais un visionnaire qui fonde la sienne sur le talent qu'il a de parler et prier tout haut presque une journée entière sans se lasser et sans demeurer à sec. Il y a des personnes qui, après avoir pratiqué des austérités ou après un état de tristesse, goûtent une paix et consolation dans l'âme qui les ravit; et ils y trouvent tant de douceur qu'ils croient que c'est un effet du Saint-Esprit. Il est bien vrai que le contentement qu'on trouve dans la considération de la grandeur et de la bonté de Dieu, dans l'accomplissement de sa volonté, dans la pratique des vertus, est une grâce de Dieu, et des plus grandes; mais ce n'est pas toujours une grâce qui ait besoin d'un secours surnaturel nouveau, comme beaucoup de ces bonnes gens le prétendent. On a vu il n'y a pas lontemps une demoiselle fort sage en toute autre chose, qui croyait dès sa jeunesse de parler à Jésus-Christ et d'être son épouse d'une manière toute particulière. Sa mère, à ce qu'on racontait, avait un peu donné dans l'enthousiasme; mais la fille ayant commencé de bonne heure était allée bien plus avant.

Sa satisfaction et sa joie étaient indicibles, sa sagesse paraissait dans sa conduite, et son esprit dans ses discours. La chose alla cependant si loin, qu'elle recevait des lettres qu'on adressait à Notre-Seigneur, et elle les renvoyait cachetées comme elle les avait reçues, avec la réponse, qui paraissait quelquefois faite à propos et toujours raisonnable; mais enfin elle cessa d'en recevoir, de peur de faire trop de bruit. En Espagne, elle aurait été une autre sainte Thérèse. Mais toutes les personnes qui ont de pareilles visions n'ont pas la même conduite : il y en a qui cherchent à faire secte et même à faire naître des troubles, et l'Angleterre en a fait une étrange épreuve. Quand ces personnes agissent de bonne foi, il est difficile de les ramener; quelquefois le renversement de tous leurs desseins les corrige, mais souvent c'est trop tard. Il y avait un visionnaire, mort depuis peu, qui se croyait immortel parce qu'il était fort âgé et se portait bien; et, sans avoir lu le livre d'un Anglais publié depuis peu (qui voulait faire croire que Jésus-Christ était venu encore pour exempter de la mort corporelle les vrais croyants), il était à peu près dans les mêmes sentiments depuis longues années; mais quand il se sentit mourir, il alla jusqu'à douter de toute la religion parce qu'elle ne répondait pas à sa chimère. Quirin Kulman, Silésien, homme de savoir et d'esprit, mais qui avait donné depuis dans deux sortes de visions également dangereuses, l'une des enthousiastes, l'autre des alchimistes, et qui a fait du bruit en Angleterre, en Hollande, et jusqu'à Constantinople, s'étant enfin avisé d'aller en Moscovie et de s'y mêler dans certaines intrigues contre le ministère dans le temps que la princesse Sophie y gouvernait, fut condamné au feu et ne mourut pas en homme persuadé de ce qu'il avait prêché. Les dissensions de ces gens entre eux les devraient encore convaincre que leur prétendu témoignage interne n'est point divin, et qu'il faut d'autres marques pour le justifier. Les labbadistes, par exemple, ne s'accordent pas avec mademoiselle Antoinette; et quoique William Pen paraisse avoir eu dessein dans son voyage d'Allemagne, dont on a publié une relation, d'établir une espèce d'intelligence entre ceux qui se fondent sur ce témoignage, il ne paraît pas qu'il ait réussi. Il serait à souhaiter, à la vérité, que les gens de bien fussent d'intelligence et agissent de concert, rien ne serait plus capable de rendre le genre humain meilleur et plus heureux; mais il faudrait qu'ils fussent eux-mêmes véritablement

du nombre des gens de bien, c'est-à-dire bienfaisants, et de plus *dociles* et raisonnables, au lieu qu'on n'accuse que trop ceux qu'on appelle dévots aujourd'hui d'être durs, impérieux, entêtés. Leurs dissensions font paraître au moins que leur témoignage interne a besoin d'une vérification externe pour être cru, et il leur faudrait des miracles pour avoir droit de passer pour prophètes et inspirés. Il y aurait pourtant un cas où ces inspirations porteraient leurs preuves avec elles, ce serait si elles éclairaient véritablement l'esprit par des découvertes importantes de quelque connaissance extraordinaire, qui seraient au-dessus des forces de la personne qui les aurait acquises sans aucun secours externe. Si Jacob Bœhme, fameux cordonnier de la Lusace, dont les écrits ont été traduits de l'allemand en d'autres langues sous le nom de philosophe teutonique, et ont en effet quelque chose de grand et de beau pour un homme de cette condition, avait su faire de l'or, comme quelques-uns se le persuadent, ou comme fit saint Jean l'évangéliste, si nous en croyons ce que dit une hymne faite à son honneur,

> Inexhaustum fert thesaurum
> Qui de virgis fecit aurum,
> Gemmas de lapidibus,

on aurait eu quelque lieu de donner plus de créance à ce cordonnier extraordinaire; et si mademoiselle Antoinette Bourignon avait fourni à Bertrand La Coste, ingénieur français à Hambourg, la lumière dans les sciences qu'il crut avoir reçue d'elle, comme il le marque en lui dédiant son livre de la quadrature du cercle (où, faisant allusion à Antoinette et Bertrand, il l'appelait l'A en théologie, comme il se disait être lui-même le B en mathématiques), on n'aurait su que dire. Mais on ne voit point d'exemples d'un succès considérable de cette nature, non plus que des prédictions bien circonstanciées, qui aient réussi à de telles gens. Les prophéties de Poniatovia, de Drabitius et d'autres, que le bon homme Comenius publia dans son *Lux in tenebris*, et qui contribuèrent à des remuements dans les terres héréditaires de l'empereur, se trouvèrent fausses, et ceux qui y donnèrent créance furent malheureux. Ragozky, prince de Transylvanie, fut poussé par Drabitius à l'entreprise de Pologne, où il perdit son armée, ce qui lui fit enfin perdre ses États avec la vie; et le pauvre Drabitius, longtemps

après, à l'âge de quatre-vingts ans, eut enfin la tête tranchée par ordre de l'empereur. Cependant je ne doute point qu'il n'y ait des gens maintenant qui fassent revivre ces prédictions mal à propos, dans la conjoncture présente des désordres de la Hongrie, ne considérant point que ces prétendus prophètes parlaient des événements de leur temps; en quoi ils feraient à peu près comme celui qui, après le bombardement de Bruxelles, publia une feuille volante où il y avait un passage pris d'un livre de mademoiselle Antoinette, qui ne voulut point venir dans cette ville, parce que (si je m'en souviens bien) elle avait songé de la voir en feu; mais ce bombardement arriva longtemps après sa mort. J'ai connu un homme qui alla en France durant la guerre qui fut terminée par la paix de Nimwègne, importuner M. de Montausier et M. de Pomponne sur le fondement des prophéties publiées par Comenius; et il se serait cru inspiré lui-même (je pense) s'il lui fût arrivé de faire ses propositions dans un temps pareil au nôtre, ce qui fait voir non-seulement le peu de fondement, mais aussi le danger de ces entêtements. Les histoires sont pleines du mauvais effet des prophéties fausses ou mal entendues, comme l'on peut voir dans une savante et judicieuse dissertation *De officio viri boni circa futura contingentia*, que feu M. Jacobus Thomasius, professeur célèbre à Leipzig, donna autrefois au public. Il est vrai cependant que ces persuasions font quelquefois un bon effet et servent à de grandes choses; car Dieu se peut servir de l'erreur pour établir ou maintenir la vérité. Mais je ne crois point qu'il soit permis facilement à nous de se servir des fraudes pieuses pour une bonne fin; et quant aux dogmes de religion, nous n'avons point besoin de nouvelles révélations : c'est assez qu'on nous propose des règles salutaires pour que nous soyons obligés de les suivre, quoique celui qui les propose ne fasse aucun miracle; et quoique Jésus-Christ en fût muni, il ne laisse pas de refuser quelquefois d'en faire pour complaire à cette race perverse qui demandait des signes lorsqu'il ne prêchait que la vertu et ce qui avait déjà été enseigné par la raison naturelle et les prophètes.

CHAPITRE XX.

De l'erreur.

§ 1. **Philalèthe.** Après avoir assez parlé de tous les moyens qui nous font connaître ou deviner la vérité, disons encore quelque chose de nos erreurs et mauvais jugements : il faut que les hommes se trompent souvent, puisqu'il y a tant de dissensions entre eux. Les raisons de cela se peuvent réduire à ces quatre : 1° le manque de preuves ; 2° le peu d'habileté à s'en servir ; 3° le manque de volonté d'en faire usage ; 4° les fausses règles des probabilités. § 2. Quand je parle du défaut des preuves, je comprends encore celles qu'on pourrait trouver si on en avait les moyens et la commodité ; mais c'est de quoi on manque le plus souvent. Tel est l'état des hommes dont la vie se passe à chercher de quoi subsister : ils sont aussi peu instruits de ce qui se passe dans le monde qu'un cheval de somme, qui va toujours par le même chemin, peut devenir habile dans la carte du pays. Il leur faudrait les langues, la lecture, la conversation, les observations de la nature et les expériences de l'art. § 3. Or, tout cela ne convenant point à leur état, dirons-nous donc que le gros des hommes n'est conduit au bonheur et à la misère que par un hasard aveugle? Faut-il qu'ils s'abandonnent aux opinions courantes et aux guides autorisés dans le pays, même par rapport au bonheur ou malheur éternel ? ou sera-t-on malheureux éternellement pour être né plutôt dans un pays que dans un autre? Il faut pourtant avouer que personne n'est si fort occupé du soin de pourvoir à sa subsistance qu'il n'ait aucun temps de reste pour penser à son âme et pour s'instruire de ce qui regarde la religion, s'il y était aussi appliqué qu'il l'est à des choses moins importantes.

Théophile. Supposons que les hommes ne soient pas toujours en état de s''instruire eux-mêmes, et que, ne pouvant pas abandonner avec prudence le soin de la subsistance de leur famille pour chercher des vérités difficiles, qu'ils soient obligés de suivre les sentiments autorisés chez eux, il faudra toujours juger que, dans ceux qui ont la vraie religion sans en avoir des preuves, la grâce intérieure suppléera au défaut des motifs de la crédibilité ; et la

charité nous fait juger encore, comme je vous ai déjà marqué, que Dieu fait pour les personnes de bonne volonté, élevées parmi les épaisses ténèbres des erreurs les plus dangereuses, tout ce que sa bonté et sa justice demandent, quoique peut-être d'une manière qui nous est inconnue. On a des histoires, applaudies dans l'Eglise romaine, de personnes qui ont été ressuscitées exprès pour ne point manquer des secours salutaires; mais Dieu peut secourir les âmes par l'opération interne du Saint-Esprit, sans avoir besoin d'un si grand miracle; et ce qu'il y a de bon et de consolant pour le genre humain, c'est que pour se mettre dans l'état de la grâce de Dieu, il ne faut que la bonne volonté, mais sincère et sérieuse. Je reconnais qu'on n'a pas même cette bonne volonté sans la grâce de Dieu, d'autant que tout bien naturel ou surnaturel vient de lui; mais c'est toujours assez qu'il ne faut qu'avoir la volonté, et qu'il est impossible que Dieu puisse demander une condition plus facile et plus raisonnable.

§ 4. PHILALÈTHE. Il y en a qui sont assez à leur aise pour avoir toutes les commodités propres à éclaircir leurs doutes; mais ils sont détournés de cela par des obstacles pleins d'artifices qu'il est assez facile d'apercevoir sans qu'il soit nécessaire de les étaler en cet endroit. § 5. J'aime mieux parler de ceux qui manquent d'habileté pour faire valoir les preuves qu'ils ont pour ainsi dire sous la main, et qui ne sauraient retenir une longue suite de conséquences ni peser toutes les circonstances. Il y a des gens d'un seul syllogisme, et il y en a de deux seulement. Ce n'est pas le lieu ici de déterminer si cette imperfection vient d'une différence naturelle des âmes mêmes ou des organes, ou si elle dépend du défaut de l'exercice qui polit les facultés naturelles. Il nous suffit ici qu'elle est visible, et qu'on n'a qu'à aller du palais ou de la Bourse aux hôpitaux et aux petites-maisons pour s'en apercevoir.

THÉOPHILE. Ce ne sont pas les pauvres seuls qui sont nécessiteux; il manque plus à certains riches qu'à eux, parce que ces riches demandent trop et se mettent volontairement dans une espèce d'indigence qui les empêche de vaquer aux considérations importantes. L'exemple y fait beaucoup : on s'attache à suivre celui de ses pareils qu'on est obligé de pratiquer sans faire paraître un esprit de contrariété, et cela fait aisément qu'on leur devient semblable. Il est bien difficile de contenter en même temps la rai-

son et la coutume. Quant à ceux qui manquent de capacité, il y en a peut-être moins qu'on ne pense; je crois que le bon sens avec l'application peuvent suffire à tout ce qui ne demande pas la promptitude. Je présuppose le bon sens, parce que je ne crois pas que vous vouliez exiger la recherche de la vérité des habitants des petites-maisons. Il est vrai qu'il n'y en a pas beaucoup qui n'en pourraient revenir si nous en connaissions les moyens; et quelque différence orignale qu'il y ait entre nos âmes (comme je crois en effet qu'il y en a), il est toujours sûr que l'une pourrait aller aussi loin que l'autre (mais non pas peut-être si vite), si elle était menée comme il faut.

§ 6. PHILALÈTHE. Il y a une autre sorte de gens qui ne manquent que de volonté. Un violent attachement au plaisir, une constante application à ce qui regarde leur fortune, une paresse ou négligence générale, une aversion particulière pour l'étude et la méditation, les empêchent de penser sérieusement à la vérité. Il y en a même qui craignent qu'une recherche exempte de toute partialité ne fût point favorable aux opinions qui s'accommodent le mieux à leurs préjugés et à leurs desseins. On connaît des personnes qui ne veulent pas lire une lettre qu'on suppose porter de méchantes nouvelles, et bien des gens évitent d'arrêter leurs comptes ou de s'informer de l'état de leur bien de peur d'apprendre ce qu'ils voudraient toujours ignorer. Il y en a qui ont de grands revenus et les emploient tous à des provisions pour le corps, sans songer aux moyens de perfectionner l'entendement. Ils prennent un grand soin de paraître toujours dans un équipage propre et brillant, et ils souffrent sans peine que leur âme soit couverte des méchants haillons de la prévention et de l'erreur, et que la nudité, c'est-à-dire l'ignorance, paraisse à travers. Sans parler des intérêts qu'ils doivent prendre à un état à venir, ils ne négligent pas moins ce qu'ils sont intéressés à connaître dans la vie qu'ils mènent dans ce monde; et c'est quelque chose d'étrange que bien souvent ceux qui regardent le pouvoir et l'autorité comme un apanage de leur naissance ou de leur fortune l'abandonnent négligemment à des gens d'une condition inférieure à la leur, mais qui les surpassent en connaissance; car il faut bien que les aveugles soient conduits par ceux qui voient, ou qu'ils tombent dans la fosse, et il n'y a point de pire esclavage que celui de l'entendement.

THÉOPHILE. Il n'y a point de preuve plus évidente de la né-

gligence des hommes par rapport à leurs vrais intérêts, que le peu de soin qu'on a de connaître et de pratiquer ce qui convient à la santé, qui est un de nos plus grands biens ; et quoique les grands se ressentent autant et plus que les autres des mauvais effets de cette négligence, ils n'en reviennent point. Pour ce qui se rapporte à la foi, plusieurs regardent la pensée qui les pourrait porter à la discussion comme une tentation du démon, qu'ils ne croient pouvoir mieux surmonter qu'en tournant l'esprit à toute autre chose. Les hommes qui n'aiment que les plaisirs ou qui s'attachent à quelque occupation ont coutume de négliger les autres affaires. Un joueur, un chasseur, un buveur, un débauché, et même un curieux de bagatelles perdra sa fortune et son bien, faute de se donner la peine de solliciter un procès ou de parler à des gens en poste. Il y en a comme l'empereur Honorius, qui, lorsqu'on lui rapporta la perte de Rome, crut que c'était sa poule qui portait ce nom, ce qui le fâcha plus que la vérité. Il serait à souhaiter que les hommes qui ont du pouvoir eussent de la connaissance à proportion ; mais quand le détail des sciences, des arts, de l'histoire des langues n'y serait pas, un jugement solide et exercé, et une connaissance des choses également grandes et générales, en un mot, *summa rerum*, pourrait suffire. Et comme l'empereur Auguste avait un abrégé des forces et besoins de l'Etat, qu'il appelait *breviarium imperii*, on pourrait avoir un abrégé des intérêts de l'homme, qui mériterait d'être appelé *enchiridion sapientiæ*, si les hommes voulaient avoir soin de ce qui leur importe le plus.

§ 7. PHILALÈTHE. Enfin la plupart de nos erreurs viennent des fausses mesures de probabilité qu'on prend, soit en suspendant son jugement malgré des raisons manifestes, soit en le donnant malgré des probabilités contraires. Ces fausses mesures consistent (1) dans des propositions douteuses prises pour principes, (2) dans des hypothèses reçues, (3) dans l'autorité. § 8. Nous jugeons ordinairement de la vérité par la conformité avec ce que nous regardons comme principes incontestables, et cela nous fait mépriser le témoignage des autres, et même celui de nos sens quand ils y sont ou paraissent contraires ; mais avant que de s'y fier avec tant d'assurance, il faudrait les examiner avec la dernière exactitude. § 9. Les enfants reçoivent des propositions qui leur sont inculquées par leurs père et mère, nourrices, précepteurs et autres qui sont autour d'eux ; et ces propositions, ayant pris racine, passent pour sacrées

comme un *urim* et *thumim* que Dieu aurait mis lui-même dans l'âme. § 10. On a de la peine à souffrir ce qui choque ces oracles internes, pendant qu'on digère les plus grandes absurdités qui s'y accordent. Cela paraît par l'extrême obstination qu'on remarque dans différents hommes à croire fortement des opinions directement opposées comme des articles de foi, quoiqu'elles soient fort souvent également absurdes. Prenez un homme de bon sens, mais persuadé de cette maxime, qu'on doit croire ce qu'on croit dans sa communion, telle qu'on l'enseigne à Wittemberg ou en Suède; quelle disposition n'a-t-il pas à recevoir sans peine la doctrine de la *consubstantiation*, et à croire qu'une même chose est chair et pain à la fois!

THÉOPHILE. Il paraît bien, monsieur, que vous n'êtes pas assez instruit des sentiments des évangéliques qui admettent la présence réelle du corps de Notre-Seigneur dans l'eucharistie. Ils se sont expliqués mille fois qu'ils ne veulent point de consubstantiation du pain et du vin avec la chair et le sang de Jésus-Christ, et encore moins qu'une même chose soit chair et pain ensemble. Ils enseignent seulement qu'en recevant les symboles visibles on reçoit d'une manière invisible et surnaturelle le corps du Sauveur sans qu'il soit enfermé dans le pain. Et la présence qu'ils entendent n'est point locale ou spatiale pour ainsi dire, c'est-à-dire déterminée par les dimensions du corps présent, de sorte que tout ce que les sens y peuvent opposer ne les regarde point. Et pour faire voir que les inconvénients qu'on pourrait tirer de la raison ne les touchent point non plus, ils déclarent que ce qu'ils entendent par la substance du corps ne consiste point dans l'étendue ou dimension; et ils ne font point difficulté d'admettre que le corps glorieux de Jésus-Christ garde une certaine présence ordinaire et locale, mais convenable à son état, dans le lieu sublime où il se trouve, toute différente de cette présence sacramentale dont il s'agit ici, ou de sa présence miraculeuse avec laquelle il gouverne l'Eglise, qui fait qu'il est, non pas partout comme Dieu, mais là où il veut bien être, ce qui est le sentiment des plus modérés; de sorte que pour montrer l'absurdité de leur doctrine, il faudrait démontrer que toute l'essence du corps ne consiste que dans l'étendue et de ce qui est uniquement mesuré par là, ce que personne n'a encore fait, que je sache. Aussi toute cette difficulté ne regarde pas moins les réformés

qui suivent les confessions gallicane et belgique, la déclaration de l'assemblée de Sendomir, composée de gens des deux confessions augustane et helvétique, conforme à la confession saxonne, destinée pour le concile de Trente; la profession de foi des réformés venus au colloque de Thorn, convoqué sous l'autorité d'Uladilas, roi de Pologne; et la doctrine constante de Calvin et de Bèze, qui ont déclaré le plus distinctement et le plus fortement du monde que les symboles fournissent effectivement ce qu'ils représentent, et que nous devenons participants de la substance même du corps et du sang de Jésus-Christ. Et Calvin, après avoir réfuté ceux qui se contentent d'une participation métaphorique de pensée ou de sceau, et d'une union de foi, ajoute qu'on ne pourra rien dire d'assez fort pour établir la réalité qu'il ne soit prêt à signer, pourvu qu'on évite tout ce qui regarde la circonscription des lieux ou la diffusion des dimensions; de sorte qu'il paraît que dans le fond sa doctrine était celle de Mélanchton et même de Luther (comme Calvin le présume lui-même dans une de ses lettres), excepté qu'outre la condition de la perception des symboles, dont Luther se contente, il demande encore la condition de la foi, pour exclure la participation des indignes. Et j'ai trouvé Calvin si positif sur cette communion réelle, en cent lieux de ses ouvrages, et même dans les lettres familières où il n'en avait point besoin, que je ne vois point de lieu de soupçonner d'artifice.

§ 11. PHILALÈTHE. Je vous demande pardon si j'ai parlé de ces messieurs selon l'opinion vulgaire; et je me souviens maintenant d'avoir remarqué que de fort habiles théologiens de l'Eglise anglicane ont été pour cette participation réelle. Mais des principes établis passons aux *hypothèses reçues*. Ceux qui reconnaissent que ce ne sont qu'hypothèses ne laissent pas souvent de les maintenir avec chaleur à peu près comme des principes assurés, et de mépriser les probabilités contraires. Il serait insupportable à un savant professeur de voir son autorité renversée en un instant par un nouveau venu qui rejetterait ses hypothèses : son autorité, dis-je, qui est en vogue depuis trente ou quarante ans, acquise par bien des veilles, soutenue par quantité de grec et de latin, confirmée par une tradition générale et par une barbe vénérable. Tous les arguments qu'on peut employer pour le convaincre de la fausseté de son hypothèse seront aussi peu capables de prévaloir sur son esprit que les

efforts que fit Borée pour obliger le voyageur à quitter son manteau, qu'il tint d'autant plus ferme que ce vent soufflait avec plus de violence.

Théophile. En effet, les coperniciens ont éprouvé dans leurs adversaires que les hypothèses reconnues pour telles ne laissent pas d'être soutenues avec un zèle ardent. Et les cartésiens ne sont pas moins positifs pour leurs particules cannelées et petites boules du second élément que si c'étaient des théorèmes d'Euclide; et il semble que le zèle pour nos hypothèses n'est qu'un effet de la passion que nous avons de nous faire respecter nous-mêmes. Il est vrai que ceux qui ont condamné Galilée ont cru que le repos de la terre était plus qu'une hypothèse, car ils le jugeaient conforme à l'Ecriture et à la raison. Mais depuis on s'est aperçu que la raison au moins ne la soutenait plus; et, quant à l'Ecriture, le P. Fabry, pénitencier de Saint-Pierre, excellent théologien et philosophe, publiant dans Rome même une Apologie des Observations d'Eustachio Divini, fameux opticien, ne feignit point de déclarer que ce n'était que provisionnellement qu'on entendait dans le texte sacré un vrai mouvement du soleil; et que si le sentiment de Copernic se trouvait vérifié, on ne ferait point difficulté de l'expliquer comme ce passage de Virgile :

Terræque urbesque recedunt.

Cependant on ne laisse pas de continuer en Italie et en Espagne, et même dans les pays héréditaires de l'empereur, de supprimer la doctrine de Copernic, au grand préjudice de ces nations, dont les esprits pourraient s'élever à de plus belles découvertes s'ils jouissaient d'une liberté raisonnable et philosophique.

§ 12. **Philalèthe.** Les passions dominantes paraissent être, en effet, comme vous dites, la source de l'amour qu'on a pour les hypothèses; mais elles s'étendent encore bien plus loin. La plus grande probabilité du monde ne servira de rien à faire voir son injustice à un avare et à un ambitieux; et un amant aura toute la facilité du monde à se laisser duper par sa maîtresse, tant il est vrai que nous croyons facilement ce que nous voulons, et selon la remarque de Virgile,

qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

C'est ce qui fait qu'on se sert de deux moyens d'échapper aux probabilités les plus apparentes quand elles attaquent nos passions et nos préjugés. § 13. Le premier est de penser qu'il y peut avoir quelque sophistiquerie cachée dans l'argument qu'on nous objecte; (§ 14) et le second, de supposer que nous pourrions mettre en avant de tout aussi bons ou même de meilleurs arguments pour battre l'adversaire, si nous avions la commodité, ou l'habileté, ou l'assistance qu'il nous faudrait pour les trouver. § 15. Ces moyens de se défendre de la conviction sont bons quelquefois; mais aussi ce sont des sophismes lorsque la matière est assez éclaircie, et qu'on a tout mis en ligne de compte, car après cela il y a moyen de connaître sur le tout de quel côté se trouve la probabilité. C'est ainsi qu'il n'y a point lieu de douter que les animaux ont été formés plutôt par des mouvements qu'un agent intelligent a conduits, que par un concours fortuit des atomes; comme il n'y a personne qui doute le moins du monde si les caractères d'imprimerie, qui forment un discours intelligible, ont été assemblés par un homme attentif ou par un mélange confus. Je croirais donc qu'il ne dépend point de nous de suspendre notre assentiment dans ces rencontres; mais nous le pouvons faire quand la probabilité est moins évidente, et nous pouvons nous contenter même des preuves plus faibles qui conviennent le mieux avec notre inclination. § 16. Il me paraît impraticable à la vérité qu'un homme penche du côté où il voit le moins de probabilité : la perception, la connaissance et l'assentiment ne sont point arbitraires, comme il ne dépend point de moi de voir ou de ne point voir la convenance de deux idées quand mon esprit y est tourné. Nous pouvons pourtant arrêter volontairement le progrès de nos recherches, sans quoi l'ignorance ou l'erreur ne pourrait être un péché en aucun cas. C'est en cela que nous exerçons notre liberté. Il est vrai que dans les rencontres où l'on n'a aucun intérêt, on embrasse l'opinion commune ou le sentiment du premier venu; mais dans les points où notre bonheur ou malheur est intéressé, l'esprit s'applique plus sérieusement à peser les probabilités, et je pense qu'en ce cas, c'est-à-dire lorsque nous avons de l'attention, nous n'avons pas le choix de nous déterminer pour le côté que nous voulons s'il y a entre les deux partis des différences tout à fait visibles, et que ce sera la plus grande probabilité qui [illegible]minera notre assentiment.

Théophile. Je suis de votre avis dans le fond, et nous nous sommes assez expliqués là-dessus dans nos conférences précédentes quand nous avons parlé de la liberté. J'ai montré alors que nous ne croyons jamais ce que nous voulons, mais bien ce que nous voyons le plus apparent; et que néanmoins nous pouvons nous faire croire indirectement ce que nous voulons, en détournant l'attention d'un objet désagréable pour nous appliquer à un autre qui nous plaît; ce qui fait qu'en envisageant davantage les raisons d'un parti favori nous le croyons enfin le plus vraisemblable. Quant aux opinions où nous ne prenons guère d'intérêt, et que nous recevons sur des raisons légères, cela se fait parce que, ne remarquant presque rien qui s'y oppose, nous trouvons que l'opinion qu'on nous fait envisager favorablement surpasse autant et plus le sentiment opposé, qui n'a rien pour lui dans notre perception, que s'il y avait eu beaucoup de raison de part et d'autre; car la différence entre 0 et 1, ou entre 2 et 3, est aussi grande qu'entre 9 et 10, et nous nous apercevons de cet avantage sans penser à l'examen qui serait encore nécessaire pour juger, mais où rien ne nous convie.

§ 17. **Philalèthe.** La dernière fausse mesure de probabilité que j'ai dessein de remarquer est l'*autorité mal entendue*, qui retient plus de gens dans l'ignorance et dans l'erreur que toutes les autres ensemble. Combien voit-on de gens qui n'ont point d'autre fondement de leur sentiment que les opinions reçues parmi nos amis ou parmi les gens de notre profession, ou dans notre parti, ou dans notre pays! Une telle doctrine a été approuvée par la vénérable antiquité; elle vient à moi sous le passe-port des siècles précédents; d'autres hommes s'y rendent; c'est pourquoi je suis à l'abri de l'erreur en la recevant. On serait aussi bien fondé à jeter à croix ou à pile pour prendre ses opinions qu'à les choisir sur de telles règles. Et outre que tous les hommes sont sujets à l'erreur, je crois que si nous pouvions voir les secrets motifs qui font agir les savants et les chefs de parti, nous trouverions souvent tout autre chose que le pur amour de la vérité. Il est sûr au moins qu'il n'y a point d'opinion si absurde qu'elle ne puisse être embrassée sur ce fondement, puisqu'il n'y a guère d'erreur qui n'ait eu ses partisans.

Théophile. Il faut pourtant avouer qu'on ne saurait éviter en

bien des rencontres de se rendre à l'autorité. Saint Augustin a fait un livre assez joli *De utilitate credendi*, qui mérité d'être lu, sur ce sujet; et quant aux opinions reçues, elles ont pour elles quelque chose d'approchant à ce qui donne ce qu'on appelle *présomption* chez les jurisconsultes; et quoiqu'on ne soit point obligé de les suivre toujours sans preuves, on n'est pas autorisé non plus à les détruire dans l'esprit d'autrui sans avoir des preuves contraires. C'est qu'il n'est point permis de rien changer sans raison. On a fort disputé sur l'*argument tiré du grand nombre* des approbateurs d'un sentiment, depuis que feu M. Nicole publia son livre sur l'Église; mais tout ce qu'on peut tirer de cet argument, lorsqu'il s'agit d'approuver une raison et non pas d'attester un fait, ne peut être réduit qu'à ce que je viens de dire. Et comme cent chevaux ne courent pas plus vite qu'un cheval, quoiqu'ils puissent tirer davantage, il en est de même de cent hommes comparés à un seul; ils ne sauraient aller plus droit, mais ils travailleront plus efficacement; ils ne sauraient mieux juger, mais ils seront capables de fournir plus de matière où le jugement puisse être exercé. C'est ce que porte le proverbe : *Plus vident oculi quam oculus*. On le remarque dans les assemblées où véritablement quantité de considérations sont mises sur le tapis, qui seraient peut-être échappées à un ou deux; mais on court risque souvent de ne point prendre le meilleur parti en concluant sur toutes ces considérations, lorsqu'il n'y a point de personnes habiles chargées de les digérer et de les peser. C'est pourquoi quelques théologiens judicieux du parti de Rome, voyant que l'autorité de l'Église, c'est-à-dire celle des plus élevés en dignité et des plus appuyés par la multitude, ne pouvait être sûre en matière de raisonnement, l'ont réduite à la seule attestation des faits sous le nom de tradition. Ce fut l'opinion de Henri Holden, Anglais, docteur de Sorbonne, auteur d'un livre intitulé : *Analyse de la foi*, où, suivant les principes du *commonitorium* de Vincent de Lerins, il soutient qu'on ne saurait faire des décisions nouvelles dans l'Église, et que tout ce que les évêques assemblés en concile peuvent faire, c'est d'attester le fait de la doctrine reçue dans leurs diocèses. Le principe est spécieux tant qu'on demeure dans les généralités; mais quand on vient au fait, il se trouve que des différents pays ont reçu des opinions différentes depuis longtemps; et dans les mêmes pays encore on est allé du blanc au noir, malgré

les arguments de M. Arnaud contre les changements insensibles : outre que souvent, sans se borner à attester, on s'est mêlé de juger. C'est aussi dans le fond l'opinion de Gretser, savant jésuite de Bavière, auteur d'une autre analyse de la foi, approuvée des théologiens de son ordre, que l'Église peut juger des controverses en faisant de nouveaux articles de foi, l'assistance du Saint-Esprit lui étant promise, quoiqu'on tâche le plus souvent de déguiser ce sentiment, surtout en France, comme si l'Église ne faisait qu'éclaircir des doctrines déjà établies. Mais l'éclaircissement est une énonciation déjà reçue, ou c'est une nouvelle qu'on croit tirer de la doctrine reçue. La pratique s'oppose le plus souvent au premier sens; et dans le second l'énonciation nouvelle qu'on établit, que peut-elle être qu'un article nouveau ? Cependant je ne suis point d'avis qu'on méprise l'antiquité en matière de religion, et je crois même qu'on peut dire que Dieu a préservé les conciles véritablement œcuméniques jusqu'ici de toute erreur contraire à la doctrine salutaire. Au reste c'est une chose étrange que la prévention de parti. J'ai vu des gens embrasser avec ardeur une opinion par la seule raison qu'elle est reçue dans leur ordre, ou même seulement parce qu'elle est contraire à celle d'un homme d'une religion ou d'une nation qu'ils n'aimaient point, quoique la question n'eût presque point de connexion avec la religion ou avec les intérêts des peuples. Ils ne savaient point peut-être que c'était là véritablement la source de leur zèle; mais je reconnaissais que sur la première nouvelle qu'un tel avait écrit telle ou telle chose, ils fouillaient dans les bibliothèques et alambiquaient leurs esprits animaux pour trouver de quoi le réfuter. C'est ce qui se pratique aussi souvent par ceux qui soutiennent des thèses dans les universités et qui cherchent à se signaler contre les adversaires. Mais que dirons-nous des doctrines prescrites dans les livres symboliques du parti, même parmi les protestants, qu'on est souvent obligé d'embrasser avec serment ? que quelques-uns ne croient signifier chez nous que l'obligation de professer ce que ces livres ou formulaires ont de la sainte Écriture; en quoi ils sont contredits par d'autres. Et, dans les ordres religieux du parti de Rome, sans se contenter des doctrines établies dans leur Église, on prescrit des bornes plus étroites à ceux qui enseignent : témoin les propositions que le général des jésuites, Claude Aquaviva (si je ne me trompe), défendit d'ensei-

gner dans leurs écoles. Il serait bon (pour le dire en passant) de faire un recueil systématique des propositions décidées et censurées par des conciles, papes, évêques, supérieurs, facultés, qui servirait à l'histoire ecclésiastique. On peut distinguer entre enseigner et embrasser un sentiment. Il n'y a point de serment au monde ni de défense qui puisse forcer un homme à demeurer dans la même opinion, car les sentiments sont involontaires en eux-mêmes; mais il se peut et doit abstenir d'enseigner une doctrine qui passe pour dangereuse, à moins qu'il ne s'y trouve obligé en conscience. Et en ce cas il faut se déclarer sincèrement et sortir de son poste quand on a été chargé d'enseigner; supposé pourtant qu'on le puisse faire sans s'exposer à un danger extrême qui pourrait forcer de quitter sans bruit. Et on ne voit guère d'autre moyen d'accorder les droits du public et du particulier, l'un devant empêcher ce qu'il juge mauvais, et l'autre ne pouvant point se dispenser des devoirs exigés par sa conscience.

§ 18. **Philalèthe.** Cette opposition entre le public et le particulier, et même entre les opinions publiques de différents partis, est un mal inévitable. Mais souvent les mêmes oppositions ne sont qu'apparentes, et ne consistent que dans les formules. Je suis obligé aussi de dire, pour rendre justice au genre humain, qu'il n'y a pas tant de gens engagés dans l'erreur qu'on le suppose ordinairement; non que je croie qu'ils embrassent la vérité, mais parce qu'en effet sur les doctrines dont on fait tant de bruit ils n'ont absolument point d'opinion positive, et que, sans rien examiner et sans avoir dans l'esprit les idées les plus superficielles sur l'affaire en question, ils sont résolus de se tenir attachés à leur parti, comme des soldats qui n'examinent point la cause qu'ils défendent; et si la vie d'un homme fait voir qu'il n'a aucun égard sincère pour la religion, il lui suffit d'avoir la main et la langue prêtes à soutenir l'opinion commune pour se rendre recommandable à ceux qui lui peuvent procurer de l'appui.

Théophile. Cette justice que vous rendez au genre humain ne tourne point à sa louange, et les hommes seraient plus excusables de suivre sincèrement leurs opinions que de les contrefaire par intérêt. Peut-être pourtant qu'il y a plus de sincérité dans leurs faits que vous ne semblez donner à entendre; car, sans aucune connaissance de cause, ils peuvent être parvenus à une *foi implicite*

en se soumettant généralement et quelquefois aveuglément, mais souvent de bonne foi, au jugement des autres, dont ils ont une fois reconnu l'autorité. Il est vrai que l'intérêt qu'ils y trouvent contribue à cette soumission, mais cela n'empêche point qu'enfin l'opinion ne se forme. On se contente dans l'Église romaine de cette foi implicite à peu près, n'y ayant peut-être point d'article dû à la révélation qui y soit jugé absolument *fondamental* et qui y passe pour nécessaire, *necessitate medii*, c'est-à-dire dont la créance soit une condition absolument nécessaire au salut. Et ils le sont tous, *necessitate præcepti*, par la nécessité qu'on y enseigne d'obéir à l'Église, comme on l'appelle, et de donner toute l'attention due à ce qui y est proposé; le tout sous peine de péché mortel. Mais cette nécessité n'exige qu'une docilité raisonnable, et n'oblige point absolument à l'assentiment, suivant les plus savants docteurs de cette Église. Le cardinal Bellarmin même crut cependant que rien n'était meilleur que cette foi d'enfant qui se soumet à une autorité établie, et il raconte avec approbation l'adresse d'un moribond qui éluda le diable par ce cercle qu'on lui entend répéter souvent :

Je crois tout ce que croit l'Église,
L'Église croit ce que je crois.

CHAPITRE XXI.

De la division des sciences.

§ 1. **Philalèthe.** Nous voilà au bout de notre course, et toutes les opérations de l'entendement sont éclaircies. Notre dessein n'est pas d'entrer dans le détail même de nos connaissances. Cependant ici il sera peut-être à propos, avant que de finir, d'en faire une revue générale, en considérant la division des sciences. Tout ce qui peut entrer dans la sphère de l'entendement humain est ou la nature des choses en elles-mêmes, ou en second lieu l'homme en qualité d'agent, tendant à sa fin et particulièrement à sa félicité; ou, en troisième lieu, les moyens d'acquérir et de communiquer la connaissance. Et voilà la *science* divisée en *trois espèces*. § 2. La première est la *physique*, ou la philosophie naturelle, qui comprend non-seulement les corps et leurs affections comme nombre, figure, mais encore les esprits, Dieu même et les anges. § 3. La

seconde est la *philosophie pratique* ou la *morale*, qui enseigne le moyen d'obtenir des choses bonnes et utiles, et se propose non-seulement la connaissance de la vérité, mais encore la pratique de ce qui est juste. § 4. Enfin, la troisième est la *logique* ou la connaissance des signes, car λόγος signifie parole. Et nous avons besoin des *signes* de nos idées pour pouvoir nous entre-communiquer nos pensées, aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage. Et peut-être que si l'on considérait distinctement et avec tout le soin possible que cette dernière espèce de science roule sur les idées et les mots, nous aurions une logique et une critique différentes de celles qu'on a vues jusqu'ici. Et ces trois espèces, la physique, la morale et la logique, sont comme trois grandes provinces dans le monde intellectuel, entièrement séparées et distinctes l'une de l'autre.

THÉOPHILE. Cette division a déjà été célèbre chez les anciens, car sous la logique ils comprenaient encore, comme vous faites, tout ce qu'on rapporte aux paroles et à l'explication de nos pensées, *artes dicendi*. Cependant il y a de la difficulté là-dedans; car la science de raisonner, de juger, d'inventer, paraît bien différente de la connaissance des étymologies des mots et de l'usage des langues, qui est quelque chose d'indéfini et d'arbitraire. De plus, en expliquant les mots on est obligé de faire une course dans les sciences mêmes, comme il paraît par les dictionnaires; et de l'autre côté on ne saurait traiter la science sans donner en même temps les définitions des termes. Mais la principale difficulté qui se trouve dans cette division des sciences est que chaque partie paraît engloutir le tout; premièrement, la morale et la logique tomberont dans la physique, prise aussi généralement qu'on vient de le dire : car en parlant des esprits, c'est-à-dire des substances qui ont de l'entendement et de la volonté, et en expliquant cet entendement à fond, vous y ferez entrer toute la logique; et en expliquant dans la doctrine des esprits ce qui appartient à la volonté, il faudrait parler du bien et du mal, de la félicité et de la misère, et il ne tiendra qu'à vous de pousser assez cette doctrine pour y faire entrer toute la philosophie pratique. En échange, tout pourrait entrer dans la philosophie pratique comme servant à notre félicité. Vous savez qu'on considère la théologie, avec raison, comme une science pratique, et la jurisprudence aussi bien que la médecine ne

le sont pas moins; de sorte que la doctrine de la félicité humaine, ou de notre bien et mal, absorbera toutes ces connaissances, lorsqu'on voudra expliquer suffisamment tous les moyens qui servent à la fin que la raison se propose. C'est ainsi que Zwingerus a tout compris dans son Théâtre méthodique de la vie humaine, que Beyerling a détraqué en le mettant en ordre alphabétique. Et en traitant toutes les matières par dictionnaires suivant l'ordre et l'alphabet, la doctrine des langues (que vous mettez dans la *logique* avec les anciens, c'est-à-dire dans la discursive) s'emparera à son tour du territoire des deux autres. Voilà donc vos trois grandes provinces de l'Encyclopédie en guerre continuelle, puisque l'une entreprend toujours sur les droits des autres. Les nominaux ont cru qu'il y avait autant de sciences particulières que de vérités, lesquelles après composaient des touts, selon qu'on les arrangeait; et d'autres comparent le corps entier de nos connaissances à un océan qui est tout d'une pièce, et qui n'est divisé en Calédonien, Atlantique, Éthiopique, Indien, que par des lignes arbitraires. Il se trouve ordinairement qu'une même vérité peut être placée en différents endroits, selon les termes qu'elle contient, et même selon les termes moyens ou causes dont elle dépend, et selon les suites et les effets qu'elle peut avoir. Une proposition catégorique simple n'a que deux termes, mais une proposition hypothétique en peut avoir quatre, sans parler des énonciations composées. Une histoire mémorable peut être placée dans les annales de l'histoire universelle et dans l'histoire du pays où elle est arrivée, et dans l'histoire de la vie d'un homme qui y était intéressé. Et supposé qu'il s'y agisse de quelque beau précepte de morale, de quelque stratagème de guerre, de quelque invention utile pour les arts qui servent à la commodité de la vie ou à la santé des hommes, cette même histoire sera rapportée utilement à la science ou art qu'elle regarde, et même on en pourra faire mention en deux endroits de cette science, savoir dans l'histoire de la discipline pour raconter son accroissement effectif, et aussi dans les préceptes, pour les confirmer ou éclaircir par les exemples. Par exemple, ce qu'on raconte bien à propos dans la vie du cardinal Ximénès, qu'une femme moresque le guérit par des frictions seulement d'une hectique presque désespérée, mérite encore lieu dans un système de médecine, tant au chapitre de la fièvre hectique que lorsqu'il s'agit

d'une diète médicinale, en y comprenant les exercices; et cette observation servira encore à mieux découvrir les causes de cette maladie. Mais on en pourrait parler encore dans la logique médicinale, où il s'agit de l'art de trouver les remèdes, et dans l'histoire de la médecine, pour faire voir comment les remèdes sont venus à la connaissance des hommes, et que c'est bien souvent par le secours de simples empiriques, et même des charlatans. Beverovicius, dans un joli livre de la médecine ancienne, tiré tout entier des auteurs non médecins, aurait rendu son ouvrage encore plus beau s'il fût passé jusqu'aux auteurs modernes. On voit par là qu'une même vérité peut avoir beaucoup de places, selon les différents rapports qu'elle peut avoir; et ceux qui rangent une bibliothèque ne savent bien souvent où placer quelques livres, étant suspendus entre deux ou trois endroits également convenables. Mais ne parlons maintenant que des doctrines générales, et mettons à part les faits singuliers, l'histoire et les langues. Je trouve deux dispositions principales de toutes les vérités doctrinales, dont chacune aurait son mérite et qu'il serait bon de joindre. L'une serait *synthétique* et *théorique*, rangeant les vérités selon l'ordre des preuves, comme font les mathématiciens, de sorte que chaque proposition viendrait après celles dont elle dépend. L'autre disposition serait *analytique* et *pratique*, commençant par le but des hommes, c'est-à-dire par les biens, dont le comble est la félicité, et cherchant par ordre les moyens qui servent à acquérir ces biens ou à éviter les maux contraires. Et ces deux méthodes ont lieu dans l'Encyclopédie en général, comme encore quelques-uns les ont pratiquées dans les sciences particulières; car la géométrie même, traitée synthétiquement par Euclide comme une science, a été traitée par quelques autres comme un art, et pourrait néanmoins être traitée démonstrativement sous cette forme, qui en montrerait même l'invention; comme si quelqu'un se proposait de mesurer toutes sortes de figures plates, et, commençant par les rectilignes, s'avisait qu'on les peut partager en triangles, et que chaque triangle est la moitié d'un parallélogramme, et que les parallélogrammes peuvent être réduits aux rectangles, dont la mesure est aisée. Mais en écrivant l'Encyclopédie suivant toutes ces deux dispositions ensemble, on pourrait prendre des mesures de renvoi, pour éviter les répétitions. A ces deux dispositions il

faudrait joindre la *troisième suivant les termes*, qui en effet ne serait qu'une espèce de *répertoire*, soit systématique, rangeant les termes selon certains prédicaments, qui seraient communs à toutes les nations; soit alphabétique, selon la langue reçue parmi les savants. Or ce répertoire serait nécessaire pour trouver ensemble toutes les propositions où le terme entre d'une manière assez remarquable; car, suivant les deux voies précédentes, où les vérités sont rangées selon leur origine ou selon leur usage, les vérités qui regardent un même terme ne sauraient se trouver ensemble. Par exemple, il n'a point été permis à Euclide, lorsqu'il enseignait de trouver la moitié d'un angle, d'y ajouter le moyen d'en trouver le tiers, parce qu'il aurait fallu parler des sections coniques, dont on ne pouvait pas encore prendre connaissance en cet endroit. Mais le répertoire peut et doit indiquer les endroits où se trouvent les propositions importantes qui regardent un même sujet. Et nous manquons encore d'un tel *répertoire* en géométrie, qui serait d'un grand usage pour faciliter même l'invention et pousser la science, car il soulagerait la mémoire et nous épargnerait souvent la peine de chercher de nouveau ce qui est déjà tout trouvé. Et ces répertoires encore serviraient à plus forte raison dans les autres sciences où l'art de raisonner a moins de pouvoir, et seraient surtout d'une extrême nécessité dans la médecine. Mais l'art de faire de tels répertoires ne serait pas des moindres. Or, considérant ces trois dispositions, je trouve cela de curieux qu'elles répondent à l'ancienne division que vous avez renouvelée, qui partage la science ou la philosophie en théorique, pratique et discursive, ou bien en physique, morale et logique; car la disposition synthétique répond à la théorique, l'analytique à la pratique, et celle du répertoire selon les termes à la logique; de sorte que cette ancienne divison va fort bien, pourvu qu'on l'entende comme je viens d'expliquer ces dispositions, c'est-à-dire, non pas comme des sciences distinctes, mais comme des arrangements divers des mêmes vérités, autant qu'on juge à propos de les répéter. Il y a encore une *division* civile des sciences, selon les facultés et les professions : on s'en sert dans les universités et dans les arrangements des bibliothèques; et Draudius, avec son continuateur Lipenius, qui nous ont laissé le plus ample, mais non pas le meilleur catalogue des livres, au lieu de suivre la méthode des Pan-

dectes de Gesner, qui est toute systématique, se sont contentés de se servir de la grande division des matières (à peu près comme les libraires), suivant les quatre facultés (comme on les appelle) de théologie, de jurisprudence, de médecine et de philosophie, et ont rangé par après les titres de chaque faculté, selon l'ordre alphabétique des termes principaux qui entrent dans l'inscription des livres, ce qui soulageait ces auteurs, parce qu'ils n'avaient pas besoin de voir le livre, ni d'entendre la matière que le livre traite; mais il ne sert pas assez aux autres, à moins qu'on ne fasse des renvois des titres à d'autres de pareille signification; car, sans parler de quantité de fautes qu'ils ont faites, l'on voit que souvent une même chose est appelée de différents noms, comme, par exemple, *observationes juris*, *miscellanea*, *conjectanea*, *electa*, *semestria*, *probabilia*, *benedicta*, et quantité d'autres inscriptions semblables : de tels livres de jurisconsultes ne signifient que des mélanges du droit romain. C'est pourquoi la disposition systématique des matières est sans doute la meilleure, et on y peut joindre des indices alphabétiques bien amples, selon les termes et les auteurs. La division civile et reçue, selon les quatre facultés, n'est point à mépriser. La *théologie* traite de la *félicité* éternelle et de tout ce qui s'y rapporte, autant que cela dépend de l'âme et de la conscience : c'est comme une jurisprudence qui regarde ce qu'on dit être *de foro interno* et emploie des substances et intelligences invisibles. La *jurisprudence* a pour objet le gouvernement et les lois, dont le but est la félicité des hommes autant qu'on y peut contribuer par l'extérieur et le sensible; mais elle ne regarde principalement que ce qui dépend de la nature de l'esprit, et n'entre point fort avant dans le détail des choses corporelles, dont elle suppose la nature pour les employer comme des moyens. Ainsi elle se décharge d'abord d'un grand point qui regarde la santé, la vigueur et la perfection du corps humain, dont le soin est départi à la faculté de *médecine*. Quelques-uns ont cru avec quelque raison qu'on pourrait ajouter aux autres la *faculté économique*, qui contiendrait les arts mathématiques et mécaniques, et tout ce qui regarde le détail de la subsistance des hommes et des commodités de la vie, où l'*agriculture* et l'*architecture* seraient comprises; mais on abandonne à la faculté de *philosophie* tout ce qui n'est pas compris dans les trois facultés qu'on appelle supérieures. On l'a fait assez mal, car c'est

sans donner moyen à ceux qui sont de cette quatrième faculté de se perfectionner par la pratique, comme peuvent faire ceux qui enseignent les autres facultés. Ainsi, excepté peut-être les mathématiques, on ne considère la faculté de philosophie que comme une introduction aux autres. C'est pourquoi l'on veut que la jeunesse y apprenne l'histoire et les arts de parler, et quelques rudiments de la théologie et de la jurisprudence naturelle, indépendantes des lois divines et humaines, sous le titre de métaphysique ou pneumatique, de morale et de politique, avec quelque peu de physique encore, pour servir aux jeunes médecins. C'est là la division civile des sciences, suivant les corps et professions des savants qui les enseignent, sans parler des professions de ceux qui travaillent pour le public autrement que par leurs discours, et qui devraient être dirigés par les vrais savants, si les mesures du savoir étaient bien prises. Et même dans les arts manuels plus nobles, le savoir a été fort bien allié avec l'opération, et pourrait l'être davantage; comme en effet on les allie ensemble dans la médecine, non-seulement autrefois chez les anciens (où les médecins étaient encore chirurgiens et apothicaires), mais encore aujourd'hui, surtout chez les chimistes. Cette alliance aussi de la pratique et de la théorie se voit à la guerre, et chez ceux qui enseignent ce qu'on appelle les exercices, comme aussi chez les peintres ou sculpteurs et musiciens, et chez quelques autres espèces de *virtuosi*. Et si les principes de toutes ces professions et arts, et même des métiers, étaient enseignés pratiquement chez les philosophes ou dans quelque autre faculté de savants que ce pourrait être, ces savants seraient véritablement les précepteurs du genre humain. Mais il faudrait changer en bien des choses l'état présent de la littérature et de l'éducation de la jeunesse, et par conséquent de la police. Et quand je considère combien les hommes sont avancés en connaissance depuis un siècle ou deux, et combien il leur serait aisé d'aller incomparablement plus loin pour se rendre plus heureux, je ne désespère point qu'on ne vienne à quelque amendement considérable dans un temps plus tranquille, sous quelque grand prince que Dieu pourra susciter pour le bien du genre humain.

SUPPLÉMENT.

Avertissement. — Nous joignons aux *Nouveaux Essais* quelques morceaux qui en faciliteront l'intelligence et en compléteront la doctrine. Leibniz fait souvent allusion, dans cet écrit, à son *nouveau système de la nature et de la communication des substances* ou de l'*harmonie préétablie;* mais il ne l'expose pas directement, et se contente de renvoyer à ses précédents ouvrages. Tout entier d'ailleurs à sa polémique contre Locke, il n'indique que vaguement les différences qui le séparent des cartésiens, et n'explique pas les raisons qui l'ont déterminé à fonder, dans le sein de l'école à laquelle il ne cesse pas d'appartenir par les principes et la méthode, une doctrine originale et nouvelle, qui lui assigne son rôle propre dans le mouvement de la philosophie moderne. Notre *Supplément* comblera, en partie du moins, cette lacune ; il se compose de huit morceaux choisis dans ce but, et tous d'une date plus ancienne que les *Nouveaux Essais :*

1° Une lettre à Arnauld, écrite en 1690, qui contient le précis de la nouvelle doctrine, et où se rencontre la première mention de l'*harmonie préétablie*.

2° et 3° Une lettre sur la question *si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, et une défense de l'opinion exprimée dans cette lettre. Leibniz y produit les premières objections sérieuses qu'il ait conçues contre le sentiment des cartésiens.

4° Un *projet de réforme de la philosophie première* par la réforme de la notion de substance.

5° Une dissertation sur la *nature* et sur l'*essence de la sub-*

stance créée. C'est l'exposition détaillée et complète de la réforme seulement annoncée dans la présente dissertation. Nulle part Leibniz n'a exposé avec plus de force, de suite et de lumière, sa doctrine propre de la substance, les doutes qui l'ont fait naître et les raisons qui l'appuient.

Ces deux derniers opuscules ont été écrits et publiés en latin, et nous en donnons ici la première traduction.

6°, 7° et 8° Une longue et directe exposition de l'hypothèse de l'*harmonie préétablie*, avec deux *éclaircissements*, extraits de la correspondance de Leibniz.

I

LETTRE

DE

M. LEIBNIZ A M. ARNAULD,

Docteur en Sorbonne,

OU IL LUI EXPOSE SES SENTIMENTS PARTICULIERS SUR LA MÉTAPHYSIQUE ET LA PHYSIQUE.

MONSIEUR,

Je suis maintenant sur le point de retourner chez moi, après un long voyage entrepris par ordre de mon prince, servant pour des recherches historiques, où j'ai trouvé des diplômes, titres et preuves indubitables propres à justifier la commune origine des sérénissimes maisons de Brunswick et d'Este, que MM. Justel, du Cange et autres avaient grande raison de révoquer en doute, parce qu'il y avait des contradictions et faussetés dans les historiens d'Este à cet égard, avec une entière confusion des temps et des personnes. A présent je pense à me remettre et à reprendre mon premier train, et, vous ayant écrit il y a deux ans un peu avant mon départ, je prends aujourd'hui cette même liberté pour m'informer de votre santé et pour vous faire connaître combien les idées de votre mérite éminent me sont toujours présentes dans l'esprit. Quand j'étais à Rome, je vis la dénonciation d'une nouvelle hérésie qu'on attribuait à vous ou à vos amis. Et depuis je vis la lettre du R. P. Mabillon à un de mes amis, où il y avait que l'apologie du R. P. Le Tellier pour les missionnaires, contre la morale pratique des jésuites, avait donné à plusieurs des impressions favorables à ces pères, mais qu'il avait entendu que vous y aviez répliqué, et qu'on disait

que vous y aviez annihilé géométriquement les raisons de ce père. Tout cela m'a fait juger que vous êtes encore en état de rendre service au public, et je prie Dieu que ce soit pour longtemps. Il est vrai qu'il y va de mon intérêt; mais c'est un intérêt louable, qui me peut donner moyen d'apprendre, soit en commun avec tous les autres qui liront vos ouvrages, soit en particulier, lorsque vos jugements m'instruiront, si le peu de loisir que vous avez me permet d'espérer encore quelquefois cet avantage.

Comme ce voyage a servi en partie à me délasser l'esprit des occupations ordinaires, j'ai eu la satisfaction de converser avec plusieurs habiles gens en matière de sciences et d'érudition, et j'ai communiqué à quelques-uns mes pensées particulières que vous savez, pour profiter de leurs doutes et difficultés; et il y en a eu qui, n'étant pas satisfaits des doctrines communes, ont trouvé une satisfaction extraordinaire dans quelques-uns de mes sentiments; ce qui m'a porté à les coucher par écrit, afin qu'on les puisse communiquer plus aisément; et peut-être en ferai-je imprimer un jour quelques exemplaires sans mon nom, pour en faire part à des amis seulement, afin d'en avoir leur jugement. Je voudrais que vous les puissiez examiner premièrement, et c'est pour cela que j'en ai fait l'abrégé que voici.

Le corps est un agrégé de substances, et n'est pas une substance à proprement parler. Il faut par conséquent que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles, ingénérables et incorruptibles, ayant quelque chose de répondant aux âmes; que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques, diversement transformables; que chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum*, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera; que toutes ses actions viennent de son propre fond, excepté la dépendance de Dieu; que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, surtout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue; que l'union de l'âme avec le corps, et même l'opération d'une substance sur l'autre, ne consiste que dans ce parfait accord mutuel, établi exprès par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres lois, se rencontre dans ce que demandent les autres, et les opérations de l'une suivent ou accompagnent

ainsi l'opération ou le changement de l'autre; que les intelligences ou âmes capables de réflexion et de la connaissance des vérités éternelles et de Dieu ont bien des priviléges qui les exemptent des révolutions des corps; que pour elles il faut joindre les lois morales aux physiques; que toutes les choses sont faites pour elles principalement; qu'elles forment ensemble la république de l'univers, dont Dieu est le monarque; qu'il y a une parfaite justice et police observée dans cette cité de Dieu, et qu'il n'y a point de mauvaise action sans châtiment, ni de bonne sans une récompense proportionnée; que plus on connaîtra les choses, plus on les trouvera belles et conformes aux souhaits qu'un sage pourrait former; qu'il faut toujours être content de l'ordre du passé, parce qu'il est conforme à la volonté de Dieu absolue, qu'on connaît par l'événement; mais qu'*il faut tâcher de rendre l'avenir, autant qu'il dépend de nous, conforme à la volonté de Dieu présomptive ou à ses commandements;* orner notre Sparte et travailler à faire du bien, sans se chagriner pourtant lorsque le succès y manque, dans la ferme créance que Dieu saura trouver le temps le plus propre aux changements en mieux; que ceux qui ne sont pas contents de l'ordre des choses ne sauraient se vanter d'aimer Dieu comme il faut; que la justice n'est autre chose que la charité du sage; que la charité est une bienveillance universelle dont le sage dispense l'exécution conformément aux mesures de la raison, afin d'obtenir le plus grand bien; et que la sagesse est la science de la félicité ou des moyens de parvenir au contentement durable, qui consiste dans un acheminement continuel à une plus grande perfection, ou au moins dans la variation d'un même degré de perfection.

A l'égard de la physique, il faut entendre la nature de la force, toute différente du mouvement, qui est quelque chose de plus relatif; qu'il faut mesurer cette force par la quantité de l'effet; qu'il y a une force absolue, une force directive et une force respective; que chacune de ces forces se conserve dans le même degré dans l'univers, ou dans chaque machine non communicante avec les autres, et que les deux dernières forces, prises ensemble, composent la première ou l'absolue; mais qu'il ne se conserve pas la même quantité de mouvement, puisque je montre qu'autrement le mouvement perpétuel serait tout trouvé, et que l'effet serait plus puissant que sa cause.

Il y a déjà quelque temps que j'ai publié dans les Actes de Leipzig un Essai physique pour trouver les causes physiques des mouvements des astres. Je pose pour fondement que tout mouvement d'un solide dans le fluide qui se fait en ligne courbe, ou dont la vélocité est continuellement difforme, vient du mouvement du fluide même. D'où je tire cette conséquence, que les astres ont des orbes déférents, mais fluides. J'ai démontré une proposition importante générale, que tout corps qui se meut d'une circulation harmonique, c'est-à dire en sorte que, les distances du centre étant en progression arithmétique, les vélocités soient en progression harmonique, ou réciproques aux distances, et qui a de plus un mouvement paracentrique, c'est-à-dire de gravité ou de lévité à l'égard du même centre (quelque loi que garde cette attraction ou répulsion), a les aires nécessairement comme les temps, de la manière que Kepler l'a observé dans les planètes. Puis, considérant, *ex observationibus*, que ce mouvement est elliptique, je trouve que les lois du mouvement paracentrique, lequel joint à la circulation harmonique décrit des ellipses, doit être tel, que les gravitations soient réciproquement comme les carrés des distances, c'est-à-dire comme les illuminations *ex sole*.

Je ne vous dirai rien de mon calcul des incréments ou différences, par lequel je donne les touchantes sans lever les irrationalités et fractions, lors même que l'inconnue y est enveloppée, et j'assujettis les quadratures et problèmes transcendants à l'analyse. Et je ne parlerai pas non plus d'une analyse toute nouvelle, propre à la géométrie, et différente entièrement de l'algèbre; et moins encore de quelques autres choses dont je n'ai pas encore eu le temps de donner des essais, que je souhaiterais de pouvoir toutes expliquer en peu de mots, pour en avoir votre sentiment, qui me servirait infiniment si vous aviez autant de loisir que j'ai de déférence pour votre jugement. Mais votre temps est trop précieux, et ma lettre est déjà assez prolixe.

C'est pourquoi je finis ici, et je suis avec passion,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNIZ.

A Venise, ce 23 mars 1690.

II

LETTRE

SUR LA QUESTION

SI L'ESSENCE DU CORPS

CONSISTE DANS L'ÉTENDUE.

Vous me demandez, monsieur, les raisons que j'ai de croire que l'idée du corps ou de la matière est autre que celle de l'étendue. Il est vrai, comme vous dites, que bien d'habiles gens sont prévenus aujourd'hui de ce sentiment, que l'essence du corps consiste dans la longueur, la largeur et la profondeur. Cependant il y en a encore, qu'on ne peut accuser de trop d'attachement à la scolastique, qui n'en sont pas contents.

M. Nicole, dans un endroit de ses Essais, témoigne être de ce nombre, et il lui semble qu'il y a plus de prévention que de lumière dans ceux qui ne paraissent pas effrayés des difficultés qui s'y rencontrent.

Il faudrait un discours fort ample pour expliquer bien distinctement ce que je pense là-dessus. Cependant voici quelques considérations que je soumets à votre jugement, dont je vous supplie de me faire part.

Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelques-uns ont appelée l'inertie naturelle, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement; en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre (faisant même

abstraction de la pesanteur), et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit corps. Par exemple :

A B

Si le corps A en mouvement rencontre le corps B en repos, il est clair que si le corps B était indifférent au mouvement ou au repos, il se laisserait pousser par le corps A sans lui résister, et sans diminuer la vitesse ou changer la direction du corps A ; et, après le concours, A continuerait son chemin, et B irait avec lui de compagnie en le devançant. Mais il n'en est pas ainsi dans la nature. Plus le corps B est grand, plus il diminuera la vitesse avec laquelle vient le corps A, jusqu'à l'obliger même de réfléchir si B est beaucoup plus grand qu'A. Or, s'il n'y avait dans les corps que l'étendue ou la situation, c'est-à-dire ce que les géomètres y connaissent joint à la seule notion du changement, cette étendue serait entièrement indifférente à l'égard de ce changement, et les résultats du concours des corps s'expliqueraient par la seule composition géométrique des mouvements ; c'est-à-dire, le corps, après le concours, irait toujours d'un mouvement composé de l'impression qu'il avait avant le choc et de celle qu'il recevrait du concourant pour ne le pas empêcher, c'est-à-dire, en ce cas de rencontre, il irait avec la différence des deux vitesses et du côté de la direction.

. . . .

Lorsque le plus prompt atteindrait un plus lent qui le devance, le plus lent recevrait la vitesse de l'autre, et généralement ils iraient toujours de compagnie après le concours, et particulièrement, comme j'ai dit au commencement, celui qui est en mouvement emporterait avec lui celui qui est en repos, sans recevoir aucune diminution de sa vitesse, et sans qu'en tout ceci la grandeur, égalité ou inégalité des deux corps pût rien changer ; ce qui est entièrement inconciliable avec les expériences. Et quand on supposerait que la grandeur doit faire un changement au mouvement, on n'aurait point de principe pour déterminer le moyen de l'estimer en détail et pour savoir la direction et la vitesse résultante. En tout cas on pencherait à l'opinion de la conservation du mouvement ; au lieu que je crois avoir démontré que la même

force se conserve et que sa quantité est différente de la quantité du mouvement.

Tout cela fait connaître qu'il y a dans la matière quelque autre chose que ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement et son changement tout nu. Et, à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir, celle de la substance, action et force; et ces notions portent que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction; et par conséquent qu'un corps en repos ne doit pas être emporté par un autre en mouvement sans changer quelque chose de la direction et de la vitesse de l'agent.

Je demeure d'accord que naturellement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace ou de l'étendue toute pure avec la notion de la substance qui, outre l'étendue, renferme la résistance, c'est-à-dire l'action et la passion.

Cette considération me paraît importante, non-seulement pour connaître la nature de la substance étendue, mais aussi pour ne pas mépriser dans la physique les principes supérieurs et immatériels au préjudice de la piété. Car, quoique je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi que les principes mêmes de la mécanique, c'est-à-dire les premières lois du mouvement, ont une origine plus sublime que celle que les pures mathématiques peuvent fournir. Et je m'imagine que si cela était plus connu ou mieux considéré, bien des personnes de piété n'auraient pas si mauvaise opinion de la philosophiè corpusculaire, et les philosophes modernes joindraient mieux la connaissance de la nature à celle de son auteur.

Je ne m'étends pas sur d'autres raisons touchant la nature du corps, car cela me mènerait trop loin.

III

EXTRAIT D'UNE LETTRE

POUR SOUTENIR

CE QU'IL Y A DE LUI DANS LE JOURNAL DES SAVANTS DU 18 JUIN 1691.

Pour prouver que la nature du corps ne consiste pas dans l'étendue, je m'étais servi d'un argument expliqué dans le Journal des Savants du 18 juin 1692, dont le fondement est qu'on ne saurait rendre raison par la seule étendue de l'inertie naturelle des corps, c'est-à-dire de ce qui fait que la matière résiste au mouvement, ou bien de ce qui fait qu'un corps qui se meut déjà ne saurait emporter avec soi un autre qui repose sans en être retardé. Car l'étendue en elle-même étant indifférente au mouvement et au repos, rien ne devrait empêcher les deux corps d'aller de compagnie avec toute la vitesse du premier, qu'il tâche d'imprimer au second. A cela on répond dans le Journal du 16 juillet de la même année (comme je n'ai appris que depuis peu) qu'effectivement le corps doit être indifférent au mouvement et au repos, supposé que son essence consiste à être seulement étendu; mais que néanmoins un corps qui va pousser un autre corps en doit être retardé (non pas à cause de l'étendue, mais à cause de la force), parce que la même force qui était appliquée à un des corps est maintenant appliquée à tous les deux. Or la force qui meut un des corps avec une certaine vitesse doit mouvoir les deux ensemble avec moins de vitesse. C'est comme si l'on disait, en autres termes, que le corps, s'il consiste dans l'étendue, doit être indifférent au mouvement; mais qu'effective-

ment n'y étant pas indifférent, puisqu'il résiste à ce qui lui en doit donner, il faut, outre la notion de l'étendue, employer celle de la force. Ainsi, cette réponse m'accorde justement ce que je veux. Et en effet, ceux qui sont pour le système des causes occasionnelles se sont déjà fort bien aperçus que la force et les lois du mouvement qui en dépendent ne peuvent être tirées de la seule étendue. Et comme ils ont pris pour accordé qu'il n'y a que de l'étendue, ils ont été obligés de lui refuser la force et l'action et d'avoir recours à la cause générale, qui est la pure volonté et action de Dieu. En quoi l'on peut dire qu'ils ont très-bien raisonné *ex hypothesi*. Mais l'hypothèse n'a pas encore été démontrée, et comme la conclusion paraît peu convenable en physique, il y a plus d'apparence de dire qu'il y a du défaut dans l'hypothèse (qui d'ailleurs souffre bien d'autres difficultés), et qu'on doit reconnaître dans la matière quelque chose de plus que ce qui consiste dans le seul rapport à l'étendue, laquelle, tout comme l'espace, est incapable d'action et de résistance, qui n'appartiennent qu'aux substances. Ceux qui veulent que l'étendue même soit une substance renversent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu ; une *pluralité*, *continuité* et *coexistence des parties* ; et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition.

IV

SUR UNE RÉFORME

DE LA PHILOSOPHIE PREMIERE,

ET

SUR LA NOTION DE SUBSTANCE.

Je vois la plupart de ceux qui se plaisent aux mathématiques mépriser la métaphysique, parce qu'ils trouvent dans celles-là la lumière, et dans celle-ci rien que ténèbres. La principale cause en est, je pense, que les notions générales, et celles que l'on croit le mieux connues de tous, sont devenues, par la paresse et la légèreté de l'esprit des hommes, ambiguës et obscures, et que les définitions ordinairement employées ne sont pas même nominales, loin qu'elles expliquent rien. Et il n'est pas douteux que le mal s'est étendu sur les autres sciences, qui sont subordonnées à cette science première et régulatrice. Ainsi, en place de définitions claires, il nous est né des distinctions puériles, et, au lieu d'axiomes véritablement universels, des règles générales où il y a souvent plus d'exceptions que de cas favorables. Et cependant à tout instant les hommes emploient, par une sorte de nécessité, les termes de la métaphysique, et ils se flattent de comprendre ce qu'ils ont seulement appris à répéter. Ce n'est pas seulement de la substance, c'est encore de la cause, de l'action, de la relation, de la similitude et de la plupart des autres termes généraux que le vulgaire ignore manifestement les vraies et fécondes définitions. Il ne faut donc pas s'étonner si cette science souveraine, qui porte le nom de philosophie première, et qu'Aristote appelait la *désirée* (ζητουμένη), est encore à cher-

cher. Platon, il est vrai, dans plus d'un endroit de ses Dialogues, recherche la valeur des notions, et autant en fait Aristote dans les livres que l'on connaît sous le nom de *Métaphysique;* mais il ne paraît pas qu'ils y aient eu beaucoup de succès. Les platoniciens postérieurs sont tombés dans les dernières extravagances; les péripatéticiens, surtout les scolastiques, ont eu plus à cœur de remuer les questions que de les terminer. De notre temps, quelques hommes illustres se sont appliqués aussi à la philosophie première, mais sans beaucoup de bonheur. On ne peut nier que Descartes n'ait apporté de belles choses; surtout il a eu le mérite, renouvelant l'entreprise de Platon, de détourner les esprits des considérations sensibles, et il a d'ailleurs employé utilement le doute académique; mais bientôt, par inconstance et précipitation à affirmer, il a manqué le but, ne distinguant pas le certain de l'incertain, faisant consister mal à propos dans l'étendue la nature de la substance corporelle, et mal éclairé sur l'union de l'âme et du corps. La cause de ces erreurs est une fausse idée de la nature de la substance en général; il s'est élancé d'un saut à la solution des plus hautes questions avant que d'avoir expliqué les notions sur lesquelles il s'appuyait. Aussi nulle part on ne voit mieux combien ses Méditations métaphysiques sont éloignées de la certitude que dans la vaine tentative qu'il a faite, à l'instigation de Mersenne et d'autres, pour les revêtir de la forme mathématique. Je vois encore d'autres personnes d'un esprit éminent qui ont touché la métaphysique, et quelquefois y ont pensé avec profondeur, mais s'enveloppant d'une telle obscurité qu'ils paraissent plutôt deviner que démontrer. Pour moi, plus encore ici que dans les mathématiques, je crois qu'il est besoin de lumière et de certitude; parce que les choses mathématiques portent avec elles leurs preuves et leurs raisons, ce qui est la principale cause de leurs succès; tandis que dans les sujets de métaphysique cet avantage nous manque. C'est pourquoi il y faut une certaine façon de s'avancer, et comme un fil du labyrinthe, dont le secours n'est pas moins nécessaire pour résoudre les questions que la méthode d'Euclide dans les calculs, sans préjudice d'ailleurs de cette clarté qui ne le cède en rien à celle des discours populaires.

L'importance de ces remarques paraîtra surtout par la notion que je donne de la substance, qui est si féconde qu'on en tire toutes les vérités premières et sur Dieu et sur les âmes, et sur la nature

paganisme, au jugement du très-honorable Sturm; ensuite, s'il y a dans les créatures quelque *énergie* (ἐνέργεια), ce qu'il paraît leur refuser. Sur le premier point, sur l'essence de la nature, je consens qu'il n'y a point d'âme de l'univers; j'accorde aussi que toutes ces merveilles que nous apercevons à chaque instant, et qui nous font dire à bon droit que l'œuvre de la nature est l'œuvre d'une intelligence, ne doivent pas être attribuées à de certaines intelligences douées d'une puissance et d'une sagesse proportionnées à de si hautes fonctions; mais je pense que la nature tout entière est pour ainsi dire un produit de l'*art divin*, et tel que chaque machine naturelle (là est la vraie différence, trop peu remarquée, de la nature et de l'art) se compose d'une multitude d'organes réellement infinie, et exige par conséquent, en celui qui l'a faite et la gouverne, une sagesse et une puissance infinies elles-mêmes. C'est pourquoi, et le *chaud* doué de l'omniscience par Hippocrate, et la cholcodée dispensatrice des âmes selon Avicenne, et cette *vertu plastique* parfaitement sage de Scaliger et autres, et le principe *hylarchique* d'Henri More, me paraissent ou impossibles, ou inutiles. Il me suffit que la machine des choses soit construite avec assez de sagesse pour que toutes ces merveilles en proviennent, les êtres organiques principalement se développant, selon moi, d'après un plan prédéterminé. Ainsi j'approuve l'illustre Sturm d'avoir rejeté la fiction de cette nature créée, mais sage, qui formerait et gouvernerait les machines des corps. Mais il ne suit pas de là ni, je crois, des principes de la raison, que l'on doive refuser de reconnaître dans les choses une puissance active créée et déposée en elles.

3. Nous venons de dire ce qu'elle n'est pas, voyons maintenant d'un peu plus près ce qu'elle est, cette nature, qu'Aristote appelle assez bien le principe du mouvement et du repos, quoiqu'il semble, par une trop large acception du terme, comprendre sous ce mot non-seulement le mouvement local ou le repos dans le lieu, mais en général le changement ou la persistance (στάσις). D'où vient, pour le dire en passant, que sa définition du mouvement, quoique plus obscure qu'il ne faudrait, n'est pas néanmoins si absurde que se l'imaginent ceux qui la prennent comme s'il avait voulu définir seulement le mouvement local. Mais venons au fait. Robert Boyle, observateur remarquable et versé dans la connaissance de la nature,

a écrit sur la nature elle-même un petit livre dont la pensée, si je me souviens bien, revient à ceci : que la nature n'est pas autre chose que le mécanisme même des corps. En gros, on peut approuver ce sentiment ; mais, en y regardant avec plus de soin, il fallait distinguer dans le mécanisme lui-même les principes de leurs dérivés, ainsi que, dans l'explication de l'horloge, ce n'est pas assez de dire qu'elle est mue d'une façon mécanique, et qu'il y faut distinguer si c'est par un poids ou par un ressort. Je l'ai déjà fait connaître, et j'estime que cela servira à empêcher l'abus des explications mécaniques des choses naturelles, qui tournerait contre la piété, en donnant à croire que la matière peut exister par elle-même et que son mécanisme n'a besoin d'aucune intelligence ou substance spirituelle : le mécanisme lui-même ne provient pas du seul principe matériel et des raisons mathématiques ; il découle d'une source plus haute et pour ainsi dire métaphysique.

4. J'en donne une preuve frappante entre d'autres : c'est qu'il ne faut pas chercher le fondement des lois de la nature dans la conservation d'une même quantité de mouvement, comme il le paraît vulgairement, mais bien dans la conservation nécessaire d'une même quantité de puissance active, et qui plus est (j'ai découvert que cela se fait par de très-belles raisons) dans la conservation d'une même quantité d'action motrice, dont l'estime est bien différente de celle que les cartésiens conçoivent pour la quantité du mouvement. J'en ai conféré, moitié par lettres et moitié publiquement, avec deux mathématiciens d'un esprit supérieur, dont l'un s'est entièrement rangé à mon avis, et l'autre en est venu au point d'abandonner ses objections après un long et minutieux examen, et de confesser ingénument qu'il n'a pas encore trouvé de réponse à ma démonstration. J'en ai conçu d'autant plus d'étonnement à voir le savant Sturm, dans la partie publiée de sa *Physica electiva* où il explique les lois du mouvement, embrasser, comme étant au-dessus du doute, l'opinion vulgaire, qu'il a cependant reconnue pour ne s'appuyer sur aucune démonstration, mais seulement sur une certaine vraisemblance, comme il l'a répété encore dans sa dernière dissertation, ch. 3, § 2. Peut-être aussi l'a-t-il écrite avant la publication de mes Essais, et depuis n'a-t-il pas eu le loisir ou la pensée de revoir ce qui était fait, surtout dans la croyance où il était que les lois du mouvement sont arbitraires, ce qui me paraît

absolument contradictoire. Je pense en effet que Dieu a été conduit par des raisons déterminées d'ordre et de sagesse à décréter les lois qui s'observent dans la nature; et mes remarques sur une loi de l'optique, très-fort applaudies plus tard par l'estimable M. Molineux dans sa Dioptrique, suffiraient seules à montrer que la cause finale ne sert pas seulement dans la morale et dans la théologie naturelle à la vertu et à la piété, mais aussi dans la physique, pour découvrir les vérités cachées. C'est pourquoi le savant Sturm ayant, dans sa Physique éclectique, où il traite de la cause finale, rapporté mon sentiment parmi les hypothèses, j'aurais souhaité que dans sa critique il l'eût assez examiné; il en aurait pris occasion sans doute de dire beaucoup de choses dignes de la grandeur du sujet et de l'heureuse fécondité de sa plume, et profitables à la piété.

5. Examinons maintenant ce qu'il a dit sur la notion de la nature dans sa dissertation apologétique, et ce qui peut paraître manquer encore à ses explications. Il accorde en plusieurs endroits que les mouvements qui se produisent à présent suivent d'une loi éternelle portée une fois par Dieu, et cette loi, il l'appelle sa volonté et son commandement; de plus, qu'il n'y a pas besoin d'une nouvelle volonté de Dieu, d'un commandement nouveau, encore moins d'un nouvel effort et d'un soin laborieux; et il se défend, comme d'une injuste imputation de la part de son adversaire, de penser que Dieu meut les choses comme un charpentier sa hache, ou comme le meunier dirige sa meule, en détournant les eaux ou en les conduisant à la roue. Mais, en vérité, cette explication ne suffit pas encore, à mon gré. Je demande en effet si cette volonté ou ce commandement, ou encore cette loi divine autrefois portée n'a rien attribué aux choses qu'une dénomination extrinsèque, ou si elle y a déposé par création quelque impression durable, et, comme parle très-bien Schelhammer, aussi rempli de jugement qu'instruit en expérience, une *loi interne* (*lex insita*), ignorée peut-être de la plupart des créatures où elle est déposée, et d'où suivent cependant leurs actions et leurs passions. Le premier est soutenu par les partisans des causes occasionnelles, et d'abord par le très-profond Malebranche; le second n'a été admis que plus tard, et est, à mon sens, la vérité.

6. En effet, ce commandement passé, parce qu'il n'est plus actuel, n'a plus maintenant d'efficace, à moins qu'après soi il n'ait laissé

quelque effet subsistant qui à présent encore dure et opère : en juger d'une autre façon, c'est, si j'ai quelque sens, renoncer à l'explication distincte des choses ; tout peut suivre de tout, si ce qui est absent et éloigné peut, sans intermédiaire, ici et à cette heure, opérer et agir. Il ne suffit donc pas de dire que Dieu, en créant les choses, a voulu dès le commencement qu'elles observassent une certaine loi dans leur marche, si on imagine sa volonté tellement inefficace que les choses n'en aient point été affectées et qu'aucun effet durable n'ait été produit en elles. Et assurément il est opposé à la notion de la puissance et de la volonté divine, qui est pure et absolue, que Dieu veuille, et que voulant il ne produise ni ne change rien ; qu'il agisse toujours, qu'il n'effectue jamais, et qu'il ne laisse enfin aucune œuvre ni résultat accompli (ἀποτέλεσμα). Certes, s'il n'a rien été déposé dans les créatures par cette parole divine : *Que la terre produise ; animaux, multipliez ;* si les choses sont demeurées après ce qu'elles étaient avant ce commandement ; comme il faut entre la cause et l'effet quelque connexion, soit médiate, soit immédiate, il s'ensuit ou que maintenant rien ne se fait de conforme à la prescription de Dieu, ou que son commandement, efficace seulement dans le présent, doit être sans cesse renouvelé dans l'avenir ; supposition dont notre excellent auteur se défend avec raison. Que si, au contraire, la loi portée par Dieu a imprimé quelque trace de soi dans les choses, si par son ordre elles ont été rendues aptes à accomplir la volonté de celui qui ordonnait, alors il faut accorder que les choses possèdent en elles une certaine efficace, forme ou force, telle que j'ai coutume de l'entendre par le nom de nature, d'où suit la série de leurs phénomènes, selon la prescription du commandement primitif.

7. Cette force interne se peut concevoir distinctement, mais elle ne se laisse pas *imaginer ;* et il ne faut pas plus vouloir se la représenter imaginativement que la nature même de l'âme. La *force* est en effet du nombre des choses qui tombent sous l'entendement, non sous l'imagination. Donc ce que demande l'excellent auteur de la dissertation apologétique, savoir, qu'on lui fasse *imaginer* comment la loi qui leur a été imprimée opère dans les corps qui ignorent cette loi, je le prends comme s'il demandait qu'on le lui fasse *comprendre ;* car autrement ce serait exiger qu'on lui fît voir des sons ou entendre des couleurs. D'ailleurs, s'il suffit qu'on ne puisse ex-

pliquer les choses pour les rejeter, il tombera sous cette imputation, qu'il repousse comme injuste, d'avoir mieux aimé décider que les choses sont mues seulement par la puissance divine que d'admettre sous le nom de nature quelque chose dont la nature lui est inconnue. A ce compte, Hobbes aurait raison, et tous ceux qui prétendent avec lui que tout est corps, parce qu'ils se persuadent qu'il n'y a que les corps qui se puissent distinctement imaginer et expliquer. Mais précisément ce qui réfute leurs prétentions, c'est qu'il y a au fond des choses la force, qui ne se dérive pas des imaginables; la rejeter simplement sur le compte de Dieu et de son commandement prononcé autrefois, sans qu'il ait affecté les choses en aucune manière ni laissé après soi aucun effet, c'est si peu expliquer la difficulté, que c'est bien plutôt, renonçant au rôle de philosophe, trancher le nœud gordien avec l'épée. Au reste, on tirera de nos *dynamiques* une explication, plus distincte et plus vraie qu'il n'en a été encore proposé, de la force active, en considérant la véritable estime que nous y donnons, conformément aux expériences des lois de la nature et du mouvement.

8. Que si quelque partisan de cette philosophie nouvelle, qui introduit l'inertie et la torpeur, va jusqu'à exiger de Dieu des efforts incessamment renouvelés, enlevant ainsi aux ordres divins tout effet durable et toute efficace pour l'avenir (ce que renie sagement notre savant Sturm), qu'il se charge lui-même de concilier son système avec la majesté divine. Il ne pourra se tirer d'affaire, s'il ne nous explique par quelque raison comment, les choses elles-mêmes pouvant durer un temps, les attributs de ces choses, ou ce que nous y comprenons sous le nom de nature, ne le pourraient pas; pourquoi, si le *fiat* a laissé quelque chose après soi, savoir, la chose elle-même persistante, cette même et non moins miraculeuse parole de bénédiction n'a pu laisser aussi bien dans les choses une certaine fécondité et puissance d'effort, capable d'opérer et de produire ses actes, et d'où l'action pût résulter, à moins d'empêchement. A quoi l'on peut ajouter ce que j'ai déjà expliqué ailleurs et qui n'a peut-être pas encore été assez pénétré de tous, que la substance même des choses consiste dans la puissance d'agir et de pâtir; d'où il suit qu'aucune chose durable ne peut même être produite, si nulle puissance permanente ne peut être imprimée en elle par l'efficace divine. Ainsi il s'ensuivrait qu'aucune substance

créée, qu'aucune âme ne reste numériquement la même, que rien enfin n'est conservé par Dieu, et partant que toutes les choses se réduisent à des modifications fugitives et passagères d'une substance divine, permanente et unique, et ne sont, si je puis dire, que des ombres, et, ce qui revient au même, que la nature elle-même ou la substance de toutes choses est Dieu; détestable doctrine, récemment apportée ou renouvelée par un écrivain subtil, mais profane. Oui, si les choses corporelles n'étaient rien que matière, il serait très-véritable qu'elles passent et s'écoulent, et qu'elles n'ont rien de substantiel, comme les platoniciens l'ont autrefois bien reconnu.

9. L'autre question est si l'on peut dire que les créatures agissent, rigoureusement et véritablement; or, si l'on comprend une fois que la nature même est toute dans la puissance d'agir et de pâtir, cette question se résout dans la première. Car l'action sans la puissance d'agir est impossible; et, d'autre part, c'est une puissance vaine que celle qui ne peut jamais s'exercer. Comme néanmoins l'action et la puissance d'agir sont deux choses distinctes, celle-là successive, celle-ci permanente, parlons de l'action. J'avoue ici que j'ai peine à m'expliquer la pensée de Sturm. Il nie que les choses créées agissent par elles-mêmes et proprement; puis ensuite il accorde qu'elles agissent, au point qu'il repousse de toutes ses forces la comparaison des créatures avec la hache mue par le charpentier. De ces contradictions je ne puis rien tirer de net, et je ne vois pas assez clairement marqué jusqu'à quel point il abandonne les idées reçues, ou quelle notion distincte il a conçue dans son esprit de l'action, dont l'idée n'est certes ni simple ni facilement abordable, comme le prouvent assez les disputes des métaphysiciens. Pour moi, l'idée que je me fais de l'action, si je la conçois bien, me paraît appuyer et affermir ce principe reçu de toute la philosophie, que *toute action appartient à un sujet;* je l'estime on ne peut plus vrai, et même réciproque; en sorte que non-seulement tout ce qui agit est une substance individuelle, mais aussi que toute substance individuelle agit sans interruption; je n'excepte pas même le corps, qui ne se trouve jamais dans un repos absolu.

10. Maintenant examinons avec un peu plus d'attention le sentiment de ceux qui refusent aux choses créées une vraie et propre action; c'était autrefois la doctrine de Robert Fludd, l'auteur de la philosophie mosaïque; et c'est maintenant celle de quelques carté-

siens, qui pensent que ce ne sont pas les choses qui agissent, mais Dieu à leur place et selon leur disposition ; en sorte que les choses sont les *occasions* et non les *causes*, qu'elles ne font et ne tirent rien d'elles, mais reçoivent. Cordemoi, de La Forge et d'autres cartésiens avaient déjà émis cette opinion ; Malebranche, avec la supériorité de son génie, y a répandu l'éclat de son style ; mais de raisons solides, si je m'y entends, personne n'en a apporté. Certes, si l'on pousse cette doctrine jusqu'à supprimer même les actions immanentes des substances (ce que rejette Sturm au livre premier de sa Physique, et en cela il donne une belle preuve de circonspection), rien alors ne saurait être plus opposé à la raison. Se trouvera-t-il quelqu'un pour révoquer en doute que l'âme pense et veut, qu'en nous-mêmes nous tirons de nous et de notre fonds des volitions et des pensées, tout cela *spontanément*? D'abord ce serait nier la liberté humaine et imputer nos maux à Dieu ; surtout ce serait récuser notre expérience intime et ce témoignage de la conscience qui nous atteste qu'elles sont nôtres, ces actions que nos adversaires, sans aucune apparence de raison, transportent à Dieu. Attribuez au contraire à notre âme la puissance interne de produire des actions immanentes, ou, ce qui est la même chose, d'agir *immanément* ; désormais rien n'empêche et même il est très-conséquent qu'il y ait dans les autres âmes ou formes, ou natures de substances, la même puissance qui est en nous. A moins peut-être qu'on ne pense que dans cette nature qui nous entoure nos seules âmes sont actives, et que toute puissance d'agir immanément, et pour ainsi dire *vitalement*, est nécessairement accompagnée de pensée ; assertions insoutenables et qu'on ne défend que malgré la vérité. Ce qu'il faut penser des actions externes[1] des créatures, nous l'exposerons mieux en un autre lieu, et déjà ailleurs nous l'avons en partie expliqué ; l'union des substances, disons-nous, a sa source non dans une influence mutuelle, mais dans un accord résultant de la préformation divine ; chaque chose, tout en obéissant à la puissance propre et aux lois de sa nature, est accommodée à toutes les autres, et c'est en cela que consiste en particulier l'union de l'âme et du corps.

11. Il est vrai que les corps sont par eux-mêmes *inertes*, si on

[1] *Transeuntes* opposé à *immanentes*, actions qui passent d'un sujet dans un autre.

veut le bien prendre : et cela veut dire qu'un corps, une fois supposé en repos, ne peut pas de lui-même se mettre en mouvement, et ne souffre pas sans résistance d'y être mis par un autre; pas plus qu'il ne peut spontanément changer sa direction ou le degré de sa vitesse, une fois imprimée, ou qu'il ne souffre facilement et sans résistance qu'un autre y change quelque chose. Il faut en conséquence avouer que l'étendue, ou ce qu'il y a dans les corps de géométrique, à le prendre absolument, n'a rien en soi d'où partent l'action et le mouvement, et que plutôt la matière résiste au mouvement en vertu d'une *inertie* naturelle, ainsi bien nommée par Kepler; en sorte qu'elle n'est pas, comme on le croit vulgairement, indifférente au mouvement et au repos, mais qu'elle exige pour être mue d'autant plus de force qu'elle est elle-même plus grande. C'est dans cette force passive de résistance, qui enveloppe et l'impénétrabilité et quelque chose de plus, que je fais consister la notion de la matière première ou de la masse, qui est partout la même et proportionnelle à la grandeur; et je montre que de cette notion se dérivent de tout autres lois du mouvement que s'il n'y avait rien dans le corps et dans la matière même que la seule impénétrabilité avec l'étendue; et que, comme dans la matière il y a une inertie naturelle qui s'oppose au mouvement, de même dans le corps et dans toute substance il y a une constance naturelle qui s'oppose au changement. Mais cette doctrine ne favorise pas, elle dément plutôt ceux qui refusent l'action aux choses. Car autant il est certain que la matière ne commence pas d'elle-même le mouvement, autant il est sûr (ce que démontrent d'ailleurs de très-belles expériences sur le mouvement imprimé par un moteur en mouvement) que le corps garde l'impétuosité qu'il a une fois acquise, et reste constant dans sa légèreté, ou qu'il fait effort pour persévérer dans cette même voie de changement successif où il est une fois entré. Ces activités et entéléchies ne sauraient être les modifications de la matière première ou de la masse, chose essentiellement passive, et le très-judicieux Sturm le reconnaît hautement, comme nous le ferons voir dans le paragraphe suivant; on peut donc juger par cela seul qu'il doit se trouver dans la substance corporelle une entéléchie première, et comme une capacité primitive d'activité (πρῶτον δεκτικὸν *activitatis*); à savoir, une force motrice primitive qui, s'ajoutant à l'extension ou à ce qu'il y a de

purement géométrique, et à la masse ou à ce qu'il y a de purement matériel, agit incessamment, sauf à être diversement modifiée dans son effort et son impétuosité par le concours des corps. Et c'est ce principe substantiel qui, dans les vivants, s'appelle *âme*, *forme substantielle* dans les autres, et qui, joint à la matière, constitue une substance vraiment une, mais par soi constitue déjà une unité; c'est ce principe que je nomme *monade*. Otez ces vraies et réelles unités, il ne restera plus que des êtres par agrégation, et même il n'y aura plus de vrais êtres dans les corps. Il existe bien en effet des atomes de substance, et ce sont nos monades sans parties; mais il n'existe pas d'atomes de masse, ou de masses de la plus petite extension, qui soient les derniers éléments de la masse, puisque le continu ne peut être une collection de points. C'est de même qu'il n'existe pas d'être de la plus grande masse possible ou infini en étendue, quoique l'on conçoive toujours des espaces plus grands à l'infini; mais il y a seulement un être qui est le plus grand possible par le degré de la perfection, ou infini en puissance.

12. Je vois cependant que l'excellent Sturm, dans cette dissertation apologétique, essaye de combattre par certains arguments la force motrice départie au corps. Je prouverai, dit-il, abondamment que la substance corporelle n'est pas même capable d'aucune puissance active et motrice; et il annonce qu'il y emploiera un double argument, l'un tiré de la nature de la matière et du corps, l'autre de la nature du mouvement. Le premier revient à ceci : La matière est par sa nature et essentiellement une substance passive; donc il n'est pas plus possible qu'il lui soit donné une force active que si Dieu voulait qu'une pierre, tandis qu'elle reste pierre, fût vivante et raisonnable, c'est-à-dire qu'elle ne fût pas pierre; ensuite, ce qui est mis dans les corps n'est rien qu'une modification de la matière; or, et je reconnais que cela est bien dit, les modifications d'une chose essentiellement passive ne la peuvent rendre active. La philosophie reçue, aussi bien que la vraie philosophie, fournissent une réponse aisée : La matière est première ou seconde; la matière seconde est une substance complète, mais non purement passive; la matière première est purement passive, mais ce n'est pas une substance complète; il faut qu'il s'y ajoute une âme, ou une forme analogue à l'âme, une *entéléchie première*,

c'est-à-dire un effort, une puissance primitive d'agir, qui est précisément cette loi interne déposée en elle par le décret divin. Ce sentiment ne serait pas, je crois, mal vu d'un homme habile et renommé qui a soutenu récemment que le corps résulte de matière et d'esprit; pourvu qu'il prenne l'esprit, non comme quelque chose d'intelligent, ainsi qu'on le fait ailleurs, mais comme l'âme ou l'analogue de la forme de l'âme, et non pas comme une simple modification, mais comme ce quelque chose de substantiel, de constitutif et de persistant, comme j'ai coutume d'appeler *monade*, où il y a une sorte de perception et d'appétit. Il faudrait réfuter d'abord cette doctrine reçue et conforme au principe de l'école, favorablement interprété, pour que l'argument de notre excellent adversaire eût quelque force; et il paraît encore de là qu'on ne peut lui accorder ce principe, que tout ce qui est dans la substance corporelle est une modification de la matière. Il est connu en effet que dans les corps des vivants, selon la philosophie reçue, il y a des âmes qui ne sont pas pour cela des modifications. Car, quoique ce savant homme semble juger le contraire et refuser aux bêtes toute espèce de véritable sentiment et d'âme proprement dite, avant de prendre cette opinion pour fondement de sa démonstration, il faudrait d'abord la démontrer elle-même. Pour mon compte, je pense au contraire qu'il n'est conforme ni à l'ordre des choses, ni à la beauté, ni à la raison, que ce principe vital et d'action immanente se trouve seulement dans une petite partie de la matière, tandis qu'il y a plus de perfection à ce qu'il soit dans toutes; tandis aussi que rien n'empêche la présence universelle d'âmes ou de quelque chose d'analogue; sauf que les âmes dominantes, et pour cela intelligentes, comme sont les âmes humaines, ne peuvent pas être partout.

13. Le second argument, pris de la nature du mouvement, ne conclut pas, à mon sens, avec plus de force. L'auteur dit que le mouvement n'est rien que l'existense successive en divers lieux de la chose mue. Accordons cela, bien que peu satisfaisant et n'exprimant que le résultat seul du mouvement et ce qu'on nomme sa raison formelle : il ne s'ensuit pas l'exclusion de la force motrice. Car non-seulement le corps à l'époque présente de son mouvement est dans un lieu qui lui est égal en étendue, mais aussi il fait effort et a de la tendance pour changer de lieu, en sorte que son état

suivant dérive, par la force même de la nature, de son état présent; autrement, dans l'instant actuel ou dans quelque autre que ce soit, le corps A en mouvement ne différera en rien du corps B en repos; et du sentiment de notre excellent auteur, s'il nous est contraire en ce point, il suivrait qu'il n'y a aucune différence entre les corps, puisque dans le plein de la masse uniforme le seul point de vue d'où la différence puisse être prise est la considération du mouvement. D'où enfin il arrivera que rien ne change dans les corps, et que tout y demeure toujours en même état. En effet, si une portion de matière ne diffère pas d'une autre portion égale et semblable (ce que le savant Sturm doit admettre, ayant supprimé les forces actives et les tendances, aussi bien que toutes les autres qualités et modifications, pour ne laisser subsister que l'existence dans tel ou tel lieu, laquelle deviendra successivement l'existence dans tel ou tel autre), si, de plus, l'état d'un instant ne diffère de l'état d'un autre instant que par le transport de portions de matière égales, semblables et en tout conformes, il suit manifestement de cette perpétuelle substitution d'*indiscernables* qu'il n'y a aucun moyen de distinguer l'état des divers moments dans le monde corporel. Ce serait en effet employer une dénomination purement extrinsèque que de distinguer une partie de la matière d'une autre par le futur, ou par cela qu'elle sera plus tard dans tel ou tel lieu différent de celui où elle est; point de différence prise du présent; et celle même que l'on prendrait du futur serait sans fondement, parce que jamais on ne conclura légitimement de ce qui doit arriver à aucune vraie différence actuelle, car étant admise l'hypothèse de cette parfaite uniformité dans la matière, ni le lieu ne peut être distingué du lieu, ni la matière de la matière en même lieu, par aucune marque assignable. En vain en appellerait-on du mouvement à la figure; car dans une masse parfaitement similaire, pleine et distincte, aucune figure ou détermination et distinction de parties diverses ne peut résulter que du mouvement même. Si donc le mouvement n'enferme aucune marque de distinction, il n'en fournira aucune à la matière; et ainsi tout ce qui se substitue à ce qui était s'y trouvant parfaitement équivalent, nul observateur, fût-il omniscient, n'y saurait saisir le moindre indice de changement; toutes choses seront comme si aucun changement, aucune variation ne se produisaient dans les corps, et l'on ne par-

viendra jamais à rendre raison des apparences diverses que nous y sentons. Pour en avoir une image, qu'on se figure deux sphères concentriques parfaites et parfaitement similaires entre elles et dans toutes leurs parties, l'une incluse dans l'autre, sans laisser le moindre intervalle; alors, que la sphère intérieure se meuve ou qu'elle demeure en repos, un ange même, pour ne pas dire plus, ne pourra apercevoir aucune différence entre les états de deux instants divers, et ne possédera aucun signe pour distinguer si la sphère est immobile ou en mouvement, et, dans ce dernier cas, suivant quelle loi elle se meut. Même la limite des deux sphères ne pourra pas être marquée à cause du défaut et d'*hiatus* et de différence, ainsi que le mouvement, à cause du seul défaut de différence, ne peut pas être ici distingué. Il faut donc tenir pour certain, bien qu'on n'y ait pas fait d'attention faute d'avoir pénétré assez avant, que ces suppositions sont contraires à la nature et à l'ordre, et que nulle part et en rien il n'y a de similitude parfaite, ce qui est au nombre de mes nouveaux et plus grands axiomes. Il s'ensuit encore qu'il ne se trouve dans la nature ni corpuscules d'une extrême dureté, ni fluide d'une ténuité extrême ou matière subtile universellement diffuse, ni enfin de ces derniers éléments qui sont admis par quelques-uns sous le nom de premier ou de second élément. Aristote, qui est selon moi plus profond qu'on ne pense, avait aperçu quelque chose de cela, et il en jugeait qu'outre le changement dans le lieu il faut encore admettre l'altération, et que, sous peine de demeurer invariable, la matière ne peut pas être partout semblable à elle-même. Cette dissimilitude ou diversité de qualités, cette altération (ἀλλοίωσις), qu'Aristote n'a pas assez expliquée, on la dérive des degrés différents et des directions diverses des efforts, et des modifications des monades constituantes. On comprend d'après cela qu'il faut nécessairement mettre dans les corps autre chose qu'une masse uniforme qui se transporte sans raison. Certes, ceux qui tiennent pour le vide et les atomes ne laissent pas que d'introduire une certaine diversité dans la matière, la faisant ici partageable et là impartageable, pleine en un lieu, déhiscente en un autre. Mais il y a longtemps que j'ai montré, quand j'ai eu déposé mes préjugés de jeunesse, qu'il faut rejeter les atomes et le vide. Notre savant auteur ajoute que l'existence de la matière en divers moments doit être attribuée à la volonté

divine : pourquoi donc, dit-il, ne pas lui attribuer aussi son existence actuelle, ici, en ce moment? Je réponds que cela est sans doute dû à Dieu, ainsi que toutes les autres choses, en tant qu'elles enveloppent quelque perfection; mais de même que cette première cause de toutes choses, conservant tout, n'anéantit pas et fait plutôt la permanence naturelle de la chose qui commence à être, ou la persévérance dans l'existence une fois accordée, ainsi elle ne détruira pas, mais plutôt confirmera l'efficace naturelle de l'être mis en mouvement, ou la persévérance dans l'action une fois imprimée.

14. Je découvre encore dans cette dissertation apologétique beaucoup de points où il y a de la difficulté : par exemple, il dit que lorsque le mouvement est transmis d'une boule à une autre par plusieurs intermédiaires, la dernière est mue par la *même* force qui a mû la première; il me paraît à moi que c'est par une force *équivalente*, et non la même; puisque (ce qui pourra paraître étonnant) c'est par sa propre force, savoir, son élasticité, qu'elle est mise en mouvement, repoussée par la boule voisine; et ici je ne dispute plus sur ce point, et je ne nie pas qu'on ne doive expliquer le fait mécaniquement par le mouvement d'un fluide parcourant l'intérieur du corps. Ainsi encore on s'étonnera avec raison de cette assertion, que le corps n'ayant pas l'initiative de son mouvement, il ne puisse non plus le continuer par lui-même. Il est plutôt constant que, si une force est nécessaire pour imprimer le mouvement, l'élan une fois donné, loin qu'il en faille une nouvelle pour le continuer, il en faut plutôt pour l'arrêter. Car, quant à cette conservation par l'intervention de la cause universelle, nécessaire aux choses, elle n'est pas de ce sujet; et, comme nous l'avons déjà fait voir, si elle ôtait l'efficace des choses, elle en supprimerait aussi la persistance.

15. Par là on s'aperçoit de nouveau que la doctrine des causes occasionnelles, défendue par quelques-uns, à moins de l'expliquer et d'y mettre les tempéraments que Sturm a déjà admis ou qu'il admettra vraisemblablement, est sujette à des conséquences dangereuses que ne veulent certainement pas ses très-savants défenseurs. Il s'en faut beaucoup qu'elle augmente la gloire de Dieu en brisant l'idole de la nature; et au contraire, les choses créées s'évanouissant en de pures modifications d'une unique substance divine,

elle va à identifier Dieu, comme l'a fait Spinosa, avec la nature même des choses : car ce qui n'agit pas, ce qui manque de puissance active, ce qui est dépouillé de toute marque distinctive, et enfin de toute raison et principe de subsistance, cela ne saurait être une substance à aucun titre. Je suis très-profondément convaincu que l'excellent Sturm, homme remarquable par sa piété et sa science, est très-éloigné de ces énormités; et je ne fais aucun doute, ou qu'il montrera clairement comment il ne laisse pas d'y avoir dans les choses et de la substance et du changement sans contredire à sa doctrine, ou qu'il donnera les mains à la vérité.

16. J'ai, du reste, plus d'une raison de soupçonner que je n'ai pas bien pénétré sa pensée, ni lui la mienne. Il m'a confessé quelque part qu'il se peut et presque se doit supposer dans les choses, comme leur étant attribuée en propre, une particule en quelque sorte de la puissance divine, c'est-à-dire, je pense, une expression, imitation ou effet prochain de cette puissance, puisque assurément elle ne se divise pas en parties. Qu'on voie ce qu'il m'a transmis et répété dans sa *Physica electiva*, en un endroit déjà indiqué au commencement de ce mémoire. Faut-il, comme les termes le portent, l'interpréter, ainsi que nous disons, une particule du souffle divin (*divinæ particulam auræ*) : alors toute dispute est finie entre nous. Mais je n'ose lui attribuer décidément cette pensée, ne le voyant affirmer rien de pareil en aucun autre endroit, ni exprimer nulle part d'opinions conséquentes à celle-là; je remarque, au contraire, des assertions éparses qui cadrent mal avec ce sentiment, et que sa dissertation apologétique va à tout l'opposé. Je le sais, quand, à l'opinion sur la force que j'ai produite pour la première fois dans les *Acta erudit.* de Leipsick, au mois de mars 1694, et qu'a éclaircie ensuite mon Traité dynamique, inséré dans le même recueil en avril 1695, il a adressé par lettres quelques objections, sur ma réponse il déclara avec beaucoup de bienveillance que nous ne différions que par la manière de nous exprimer; j'y fis attention, et produisis encore quelques remarques, sur lesquelles, se tournant du côté contraire, il marqua entre nous un certain nombre d'oppositions que je reconnais; et, à peine cela fait, il en revint enfin tout dernièrement à écrire de nouveau que la seule différence entre nous est dans les termes, ce qui me serait très-agréable. J'ai donc voulu, à l'occasion de cette dernière disserta-

tion apologétique, exposer la chose de telle sorte qu'enfin on pût être facilement fixé et sur le sentiment de chacun et sur la vérité de nos opinions. La rare pénétration de cet excellent auteur, sa remarquable habileté d'exposition me donnent à espérer que par ses soins beaucoup de lumière pourra être répandue sur ce grand sujet ; même, et précisément à cause de cela, je n'ai pas, de mon côté, perdu ma peine si je dois lui fournir l'occasion d'employer son zèle accoutumé et la force bien connue de son jugement à examiner et éclairer quelques points qui, dans le présent sujet, ne sont pas d'un intérêt médiocre, et qui ont été omis jusqu'ici par les auteurs et par moi ; à quoi remédient quelque peu, si je ne me trompe, de nouveaux axiomes puisés plus haut et répandus au loin, d'où paraît pouvoir naître un jour un système refait et amendé et une philosophie moyenne entre celle de la forme et celle de la matière, où sera gardé et allié le vrai de chacune.

VI

SYSTÈME NOUVEAU

DE LA NATURE

ET DE

LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES,

AUSSI BIEN QUE DE L'UNION

QU'IL Y A ENTRE L'AME ET LE CORPS.

---

1. Il y a plusieurs années que j'ai conçu ce système et que j'en ai communiqué avec de savants hommes, et surtout avec un des plus grands théologiens et philosophes de notre temps, qui, ayant appris quelques-uns de mes sentiments par une personne de la plus haute qualité, les avait trouvés fort paradoxes. Mais, ayant reçu mes éclaircissements, il se rétracta de la manière la plus généreuse et la plus édifiante du monde; et, ayant approuvé une partie de mes propositions, il fit cesser sa censure à l'égard des autres, dont il ne demeurait pas encore d'accord. Depuis ce temps-là j'ai continué mes Méditations selon les occasions, pour ne donner au public que des opinions bien examinées, et j'ai tâché aussi de satisfaire aux objections faites contre mes Essais de dynamique, qui ont de la liaison avec ceci. Enfin, des personnes considérables ayant désiré de voir mes sentiments plus éclaircis, j'ai hasardé ces Méditations, quoiqu'elles ne soient nullement populaires ni propres à être goûtées de toute sorte d'esprits. Je m'y suis porté principalement pour profiter des jugements de ceux qui sont éclairés en ces

matières; puisqu'il serait trop embarrassant de chercher et de sommer en particulier ceux qui seraient disposés à me donner des instructions que je serai toujours bien aise de recevoir, pourvu que l'amour de la vérité y paraisse plutôt que la passion pour les opinions dont on est prévenu.

2. Quoique je sois un de ceux qui ont fort travaillé sur les mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la philosophie dès ma jeunesse, car il me paraissait toujours qu'il y avait moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstrations claires. J'avais pénétré bien avant dans le pays des scolastiques lorsque les mathématiques et les auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune. Leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisais avec raison la méthode de ceux qui n'emploient que des formes ou des facultés dont on n'apprend rien. Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de la *force*, qui est très-intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique. Il me paraissait aussi que l'opinion de ceux qui transforment ou dégradent les bêtes en pures machines, quoiqu'elle semble possible, est hors d'apparence et même contre l'ordre des choses.

3. Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais, en étant revenu après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des *unités véritables*, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne saurait être composé; donc, pour trouver ces *unités réelles*, je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les *formes substantielles*, si décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendît intelligibles, et qui séparât l'usage

qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. Mais, comme l'âme ne doit pas être employée pour rendre raison du détail de l'économie du corps de l'animal, je jugeai de même qu'il ne fallait pas employer ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la nature, quoiqu'elles soient nécessaires pour établir de vrais principes généraux. Aristote les appelle *entéléchies premières*. Je les appelle peut-être plus intelligiblement *forces primitives*, qui ne contiennent pas seulement l'*acte* ou le complément de la possibilité, mais encore une *activité* originale.

4. Je voyais que ces formes et ces âmes devaient être indivisibles aussi bien que notre esprit, comme en effet je me souvenais que c'était le sentiment de saint Thomas à l'égard des âmes des bêtes; mais cette vérité renouvelait les grandes difficultés de l'origine et de la durée des âmes et des formes. Car toute substance qui a une véritable unité ne pouvant avoir son commencement ni sa fin que par miracle, il s'ensuit qu'elles ne sauraient commencer que par création ni finir que par annihilation. Ainsi, excepté les âmes que Dieu veut encore créer exprès, j'étais obligé de reconnaître qu'il faut que les formes constitutives des substances aient été créées avec le monde et qu'elles subsistent toujours. Aussi quelques scolastiques, comme Albert le Grand et Jean Bacon, avaient entrevu une partie de la vérité sur leur origine; et la chose ne doit point paraître extraordinaire, puisqu'on ne donne aux formes que la durée que les gassendistes accordent à leurs atomes.

5. Je jugeais pourtant qu'il n'y fallait point mêler indifféremment les esprits ni l'âme raisonnable, qui sont d'un ordre supérieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans la matière, étant comme de petits dieux au prix d'elles, faits à l'image de Dieu, et ayant en eux quelque rayon des lumières de la divinité. C'est pourquoi Dieu gouverne les esprits comme un prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfants; au lieu qu'il dispose des autres substances comme un ingénieur manie ses machines. Ainsi les esprits ont des lois particulières qui les mettent au-dessus des révolutions de la matière; et on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions

mêmes étant accommodées à la félicité des bons et au châtiment des méchants.

6. Cependant, pour revenir aux formes ordinaires ou aux *âmes matérielles*, cette durée qu'il faut leur attribuer à la place de celle qu'on avait attribuée aux atomes pourrait faire douter si elles ne vont pas de corps en corps, ce qui serait la *métempsycose*, à peu près comme quelques philosophes ont cru la transmission du mouvement et celle des espèces ; mais cette imagination est bien éloignée de la nature des choses. Il n'y a point de tel passage ; et c'est ici où les transformations de MM. Swammerdam, Malpighi et Leuwenhoek, qui sont des plus excellents observateurs de notre temps, sont venues à mon secours et m'ont fait admettre plus aisément que l'animal et toute autre substance organisée ne commence point lorsque nous le croyons, et que sa génération apparente n'est qu'un développement et une espèce d'augmentation. Aussi ai-je remarqué que l'auteur de la Recherche de la vérité, M. Regis, M. Hartsoeker et d'autres habiles hommes n'ont pas été fort éloignés de ce sentiment.

7. Mais il restait encore la plus grande question : de ce que ces âmes ou ces formes deviennent par la mort de l'animal ou par la destruction de l'individu de la substance organisée ; et c'est ce qui embarrasse le plus, d'autant qu'il paraît peu raisonnable que les âmes restent inutilement dans un chaos de matière confuse. Cela m'a fait juger enfin qu'il n'y avait qu'un seul parti raisonnable à prendre, et c'est celui de la conservation non-seulement de l'âme, mais encore de l'animal même et de sa machine organique ; quoique la destruction des parties grossières l'ait réduit à une petitesse qui n'échappe pas moins à nos sens que celle où il était avant que de naître. Aussi n'y a-t-il personne qui puisse bien marquer le véritable temps de la mort, laquelle peut passer longtemps pour une simple suspension des actions notables, et dans le fond n'est jamais autre chose dans les simples animaux ; témoin les *ressuscitations* des mouches noyées et puis ensevelies sous de la craie pulvérisée, et plusieurs exemples semblables qui font assez connaître qu'il y aurait bien d'autres ressuscitations, et de bien plus loin, si les hommes étaient en état de remettre la machine. Et il y a de l'apparence que c'est de quelque chose d'approchant que le grand Démocrite a parlé, tout anatomiste qu'il était, quoique Pline s'en moque.

Il est donc naturel que, l'animal ayant toujours été vivant et organisé, comme des personnes de grande pénétration commencent à le reconnaître, il le demeure aussi toujours. Et puisque ainsi il n'y a point de première naissance ni de génération entièrement nouvelle de l'animal, il s'ensuit qu'il n'y en aura point d'extinction finale ni de mort entière prise à la rigueur métaphysique, et que par conséquent, au lieu de la transmigration des âmes, il n'y a qu'une transformation d'un même animal, selon que les organes sont pliés différemment et plus ou moins développés.

8. Cependant les âmes raisonnables suivent des lois bien plus relevées, et sont exemptes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité de citoyens de la société des esprits, Dieu y ayant si bien pourvu que tous les changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité. Et on peut dire que tout tend à la perfection, non-seulement de l'univers en général, mais encore de ces créatures en particulier, qui sont destinées à un tel degré de bonheur que l'univers s'y trouve intéressé en vertu de la bonté divine qui se communique à un chacun autant que la souveraine sagesse le peut permettre.

9. Pour ce qui est du cours ordinaire des animaux et d'autres substances corporelles dont on a cru jusqu'ici l'extinction entière, et dont les changements dépendent plutôt des règles mécaniques que des lois morales, je remarquai avec plaisir que l'ancien auteur du livre *De la diète*, qu'on attribue à Hippocrate, avait entrevu quelque chose de la vérité lorsqu'il a dit en termes exprès que les animaux ne naissent et ne meurent point, et que les choses qu'on croit commencer et périr ne font que paraître et disparaître. C'était aussi le sentiment de Parménide et de Melisse chez Aristote; car ces anciens étaient plus solides qu'on ne croit.

10. Je suis le mieux disposé du monde à rendre justice aux modernes; cependant je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin, entre autres en confondant les choses naturelles avec les artificielles pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la nature. Ils conçoivent que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres n'est que du grand au petit; ce qui a fait dire depuis peu à un très-habile homme, auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, qu'en regardant la nature de près on la trouve moins admirable qu'on n'avait cru, n'étant que comme la boutique

d'un ouvrier. Je crois que ce n'est pas en donner une idée assez digne d'elle, et il n'y a que notre système qui fasse connaître enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine, et entre les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné; cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Il faut donc savoir que les machines de la nature ont un nombre d'organes véritablement infini, et sont si bien munies et à l'épreuve de tous les accidents, qu'il n'est pas possible de les détruire. Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties, et, qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a été, n'étant que transformée par de différents plis qu'elle reçoit, et tantôt étendue, tantôt resserrée, et comme concentrée lorsqu'on croit qu'elle est perdue.

11. De plus, par le moyen de l'âme ou de la forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle *moi* en nous; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être, qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Cependant, s'il n'y avait point de véritables unités substantielles, il n'y aurait rien de substantiel ni de réel dans la collection. C'était ce qui avait forcé M. Cordemoi à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité. Mais les *atomes de matière* sont contraires à la raison, outre qu'ils sont encore composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourrait concevoir ou supposer avec raison) ne détruirait point leur diversité. Il n'y a que les *atomes de substance*, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourrait appeler *points métaphysiques :* ils ont *quelque chose de vital* et une espèce de *perception*, et les points mathématiques sont leur point de vue pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point métaphysique à notre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence; les

points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, constitués par les formes ou âmes, qui soient exacts et réels ; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude.

12. Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa ;* ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits ; mais ses disciples, voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière ; et lorsque notre âme veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le *système des causes occasionnelles,* qui a été fort mis en vogue par les belles réflexions de l'auteur de la Recherche de la vérité.

13. Il faut avouer qu'on a bien pénétré dans la difficulté en disant ce qui ne se peut point ; mais il ne paraît pas qu'on l'ait levée en expliquant ce qui se fait effectivement. Il est bien vrai qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre, en parlant selon la rigueur métaphysique, et que toutes les choses, avec toutes leurs réalités, sont continuellement produites par la vertu de Dieu ; mais pour résoudre des problèmes, ce n'est pas assez d'employer la cause générale et de faire venir ce qu'on appelle *Deum ex machina*. Car lorsque cela se fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle. En philosophie il faut tâcher de rendre raison en faisant connaître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit.

14. Étant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que

l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors, si ce n'est par la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paraît inévitable, et qui, en effet, a des avantages très-grands et des beautés très-considérables. C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fond, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors; et qu'ainsi nos sentiments intérieurs, c'est-à-dire, qui sont dans l'âme même et non dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps, n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire, par la nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel. Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans le monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée), il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces ou des qualités que le vulgaire des philosophes imagine. De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement, et se trouvant réciproquement prête à agir d'elle-même, suivant les lois de la machine corporelle, dans le moment que l'âme le veut, sans que l'un trouble les lois de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme, c'est ce rapport mutuel, réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'*union de l'âme et du corps*. Et l'on peut entendre par là comment l'âme a son siége

dans le corps par une présence immédiate qui ne saurait être plus grande, puisqu'elle y est comme l'unité dans le résultat des unités, qui est la multitude.

15. Cette hypothèse est très-possible. Car pourquoi Dieu ne pourrait-il pas donner d'abord à la substance une nature ou force interne, qui lui pût produire par ordre (comme dans un *automate spirituel ou formel*, *mais libre* en celle qui a la raison en partage), tout ce qui lui arrivera, c'est-à-dire, toutes les apparences ou expressions qu'elle aura, et cela sans le secours d'aucune créature? D'autant plus que la nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement sans lesquels elle n'aurait point de force d'agir. Et cette nature de l'âme étant représentative de l'univers d'une manière très-exacte, quoique plus ou moins distincte, la suite des représentations que l'âme se produit répondra naturellement à la suite des changements de l'univers même : comme en échange le corps a aussi été accommodé à l'âme pour les rencontres où elle est conçue comme agissante au dehors; ce qui est d'autant plus raisonnable, que les corps ne sont faits que pour les esprits seuls capables d'entrer en société avec Dieu et de célébrer sa gloire. Ainsi, dès qu'on voit la possibilité de cette *hypothèse* des accords, on voit aussi qu'elle est la plus raisonnable, et qu'elle donne une merveilleuse idée de l'harmonie de l'univers et de la perfection des ouvrages de Dieu.

16. Il s'y trouve aussi ce grand avantage, qu'au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que, dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents de dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus grande évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi du-

rable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble ne saurait venir que de la cause commune.

17. Outre tous ces avantages qui rendent cette hypothèse recommandable, on peut dire que c'est quelque chose de plus qu'une hypothèse, puisqu'il ne paraît guère possible d'expliquer les choses d'une autre manière intelligible, et que plusieurs grandes difficultés qui ont jusqu'ici exercé les esprits semblent disparaître d'elles-mêmes quand on l'a bien comprise. Les manières de parler ordinaires se sauvent encore très-bien. Car on peut dire que la substance dont la disposition rend raison du changement d'une manière intelligible (en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont été accommodées en ce point dès le commencement, selon l'ordre des décrets de Dieu), est celle qu'on doit concevoir en cela comme *agissante* ensuite sur les autres. Aussi l'action d'une substance sur l'autre n'est pas une émission ni une transplantation d'une entité, comme le vulgaire le conçoit, et ne saurait être prise raisonnablement que de la manière que je viens de dire. Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matière et des émissions et des réceptions de parties par lesquelles on a raison d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de physique; mais comme la masse matérielle n'est pas une substance, il est visible que l'action à l'égard de la substance même ne saurait être que ce que je viens de dire.

18. Ces considérations, quelque métaphysiques qu'elles paraissent, ont encore un merveilleux usage dans la physique pour établir les lois du mouvement, comme nos *dynamiques* le pourront faire connaître. Car on peut dire que dans le choc des corps chacun ne souffre que par son propre ressort, cause du mouvement qui est déjà en lui. Et quant au mouvement absolu, rien ne peut le déterminer mathématiquement, puisque tout termine en rapports : ce qui fait qu'il y a toujours une parfaite équivalence des hypothèses comme dans l'astronomie; en sorte que, quelque nombre

de corps qu'on prenne, il est arbitraire d'assigner le repos ou un tel degré de vitesse à celui qu'on voudra choisir, sans que les phénomènes du mouvement droit, circulaire ou composé, le puissent réfuter. Cependant il est raisonnable d'attribuer aux corps de véritables mouvements, suivant la supposition qui rend raison des phénomènes, de la manière la plus intelligible, cette dénomination étant conforme à la notion de l'action que nous venons d'établir.

VII

PREMIER ECLAIRCISSEMENT [1].

Quelques amis savants et pénétrants ayant considéré ma nouvelle hypothèse sur la grande question de l'*union de l'âme et du corps*, et l'ayant trouvée de conséquence, m'ont prié de donner quelques éclaircissements sur les difficultés qu'on avait faites, et qui venaient de ce qu'on ne l'avait pas bien entendue. J'ai cru qu'on pourrait rendre la chose intelligible à toute sorte d'esprits par la comparaison suivante.

Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; la seconde, dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième, dans leur propre exactitude. La première façon, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par feu M. Huygens, à son grand étonnement. Il avait deux grandes pendules attachées à une même pièce de bois ; les battements continuels de ces pendules avaient communiqué des tremblements semblables aux particules du bois ; mais ces tremblements divers ne pouvant pas bien subsister dans leur ordre, et sans s'entre-empêcher, à moins que les pendules ne s'accordassent, il arrivait, par une espèce de merveille, que lorsqu'on avait même troublé leurs battements tout exprès, elles retournaient bientôt à battre ensemble, à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson.

La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours prendre garde

[1] Extrait d'une lettre de Leibniz.

par un habile ouvrier qui les mette d'accord à tous moments : et c'est ce que j'appelle la voie de l'assistance.

Enfin la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite ; et c'est la voie du consentement préétabli.

Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voie de l'*influence* est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La voie de l'*assistance* est celle du système des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire, où, selon la raison, il ne doit intervenir que de la manière dont il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de l'*harmonie préétablie* par un artifice divin prévenant, lequel, dès le commencement, a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre ; tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général.

Après cela je ne crois pas que j'aie besoin de rien prouver, si ce n'est qu'on veuille que je prouve que Dieu a tout ce qu'il faut pour se servir de cet artifice prévenant dont nous voyons même des échantillons parmi les hommes à mesure qu'ils sont habiles gens. Et supposé qu'il le puisse, on voit bien que c'est la plus belle voie et la plus digne de lui. Il est vrai que j'en ai encore d'autres preuves ; mais elles sont plus profondes, et il n'est pas nécessaire de les alléguer ici.

VIII

DEUXIÈME ÉCLAIRCISSEMENT [1].

Je prends la liberté, monsieur, de vous envoyer cet éclaircissement sur les difficultés que M. Bayle a trouvées dans l'hypothèse que j'ai proposée pour expliquer l'union de l'âme et du corps. Rien n'est plus obligeant que la manière dont il en a usé à mon égard; et je me tiens honoré des objections qu'il a mises dans son excellent Dictionnaire, à l'article de *Rorarius*. D'ailleurs un esprit aussi grand et aussi profond que le sien n'en saurait faire sans instruire, et je tâcherai de profiter des lumières qu'il a répandues sur ces matières dans cet endroit aussi bien que dans plusieurs autres de son ouvrage. Il ne rejette pas ce que j'avais dit de la conservation de l'âme, et même de l'animal; mais il ne paraît pas encore satisfait de la manière dont j'ai prétendu expliquer l'union et le commerce de l'âme et du corps, dans le *Journal des Savants* du 27 juin et du 4 juillet 1695, et dans l'*Histoire des ouvrages des savants*, février 1696, pag. 274, 275.

Voici ses paroles, qui semblent marquer en quoi il a trouvé de la difficulté : *Je ne saurais comprendre*, dit-il, *l'enchaînement d'actions internes et spontanées qui ferait que l'âme d'un chien sentirait de la douleur immédiatement après avoir senti de la joie, quand même elle serait seule dans l'univers.* Je réponds que lorsque j'ai dit que l'âme, quand il n'y aurait que Dieu et elle au monde, sentirait tout ce qu'elle sent maintenant, je n'ai fait qu'employer une fiction, en supposant ce qui ne saurait arriver naturellement, pour marquer que les sentiments de l'âme ne sont qu'une

[1] Extrait d'une lettre de Leibniz.

suite de ce qui est déjà en elle. Je ne sais si la preuve de l'incompréhensibilité que M. Bayle trouve dans cet enchaînement doit être seulement cherchée dans ce qu'il dit plus bas, ou s'il l'a voulu insinuer dès à présent par l'exemple du passage spontané de la joie à la douleur : peut-être, en voulant donner à entendre que ce passage est contraire à l'axiome qui nous enseigne qu'une chose demeure toujours dans l'état où elle est une fois si rien ne survient qui l'oblige de changer, et qu'ainsi l'animal ayant une fois de la joie, en aura toujours s'il est seul ou si rien d'extérieur ne le fait passer à la douleur; en tout cas je demeure d'accord de l'axiome, et même je prétends qu'il m'est favorable, comme en effet c'est un de mes fondements. N'est-il pas vrai que de cet axiome nous concluons, non-seulement qu'un corps qui est en repos sera toujours en repos, mais aussi qu'un corps qui est en mouvement gardera toujours ce mouvement ou ce changement, c'est-à-dire la même vitesse et la même direction, si rien ne survient qui l'empêche? Ainsi une chose ne demeure pas seulement autant qu'il dépend d'elle dans l'état où elle est; mais aussi, quand c'est un état de changement, elle continue à changer, suivant toujours une même loi. Or c'est, selon moi, la nature de la substance créée de changer continuellement suivant un certain ordre qui la conduit *spontanément* (s'il est permis de se servir de ce mot) par tous les états qui lui arriveront; de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son état présent tous ses états passés et à venir. Et cette loi de l'ordre, qui fait l'individualité de chaque substance particulière, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance et dans l'univers tout entier. Peut-être que je n'avance rien de trop hardi si je dis que je peux démontrer tout cela; mais à présent il ne s'agit que de le soutenir comme une hypothèse possible et propre à expliquer les phénomènes. Or, de cette manière, la loi du changement de la substance de l'animal le porte de la joie à la douleur dans le moment qu'il se fait une solution de continu dans son corps, parce que la loi de la substance indivisible de cet animal est de représenter ce qui se fait dans son corps de la manière que nous l'expérimentons, et même de représenter en quelque façon, et par rapport à ce corps, tout ce qui se fait dans le monde, les unités de substance n'étant autre chose que des différentes concentrations de l'univers, représenté selon les différents points de vue qui les distinguent.

M. Bayle continue : *Je comprends pourquoi un chien passe immédiatement du plaisir à la douleur, lorsqu'étant bien affamé, et mangeant du pain, on lui donne un coup de bâton.* Je ne sais si on le comprend assez bien. Personne ne connaît mieux que M. Bayle même que c'est en cela que consiste la grande difficulté qu'il y a d'expliquer pourquoi ce qui se passe dans le corps fait du changement dans l'âme, et que c'est ce qui a forcé les défenseurs des causes occasionnelles de recourir au soin que Dieu doit prendre de représenter continuellement à l'âme les changements qui se font dans son corps : au lieu que je crois que c'est la nature même que Dieu lui a donnée de se représenter, en vertu de ses propres lois, ce qui se passe dans les organes. Il continue :

Mais que son âme soit construite de telle façon qu'au moment qu'il est frappé il sentirait de la douleur, quand même on ne le frapperait pas, quand même il continuerait de manger du pain sans trouble et sans empêchement, c'est ce que je ne saurais comprendre. Je ne me souviens pas aussi de l'avoir dit, et on ne le peut dire que par une fiction métaphysique, comme lorsqu'on suppose que Dieu anéantit quelque corps pour faire du vide, l'un et l'autre étant également contraires à l'ordre des choses. Car, puisque la nature de l'âme a été faite d'abord d'une manière propre à se représenter successivement les changements de la matière, le cas qu'on suppose ne saurait arriver dans l'ordre naturel. Dieu pouvait donner à chaque substance ses phénomènes indépendants de ceux des autres; mais de cette manière il aurait fait, pour ainsi dire, autant de mondes sans connexion qu'il y a de substances; à peu près comme on dit que quand on songe on est dans son monde à part, et qu'on entre dans le monde commun quand on s'éveille. Ce n'est pas que les songes mêmes ne se rapportent aux organes et au reste des corps, mais d'une manière moins distincte. Continuons avec M. Bayle :

Je trouve aussi, dit-il, *fort incompatible la spontanéité de cette âme avec les sentiments de douleur, et en général avec toutes les perceptions qui lui déplaisent.* Cette incompréhensibilité serait certaine, si spontané et volontaire étaient la même chose. Tout volontaire est spontané; mais il y a des actions spontanées qui sont sans élection, et par conséquent qui ne sont point volontaires. Il ne dépend pas de l'âme de se donner toujours les

sentiments qui lui plaisent, puisque les sentiments qu'elle aura ont une dépendance de ceux qu'elle a eus. M. Bayle poursuit :

D'ailleurs la raison pourquoi cet habile homme ne goûte point le système cartésien me paraît être une fausse supposition : car on ne peut pas dire que le système des causes occasionnelles fasse intervenir l'action de Dieu par miracle (Deum ex machina) dans la dépendance réciproque du corps et de l'âme; car comme Dieu n'intervient que suivant les lois générales, il n'agit point là extraordinairement. Ce n'est pas par cette seule raison que je ne goûte pas le système cartésien; et quand on considère un peu le mien, on voit bien que je trouve en lui-même ce qui me porte à l'embrasser. D'ailleurs, quand l'hypothèse des causes occasionnelles n'aurait point besoin de miracle, il me semble que la mienne ne laisserait pas d'avoir d'autres avantages. J'ai dit qu'on peut imaginer trois systèmes pour expliquer le commerce qu'on trouve entre l'âme et le corps; savoir : 1° le système de l'influence de l'un sur l'autre, qui est celui des écoles, pris dans le sens vulgaire, que je crois impossible, après les cartésiens; 2° celui d'un surveillant perpétuel, qui représente dans l'un se qui se passe dans l'autre, à peu près comme si un homme était chargé d'accorder toujours deux méchantes horloges, qui d'elles-mêmes ne seraient point capables de s'accorder, et c'est le système des causes occasionnelles; et 3° celui de l'accord naturel de deux substances, tel qu'il serait entre deux horloges bien exactes; et c'est ce que je trouve aussi possible que le système du surveillant, et plus digne de l'auteur de ces substances, horloges ou automates. Cependant voyons si le système des causes occasionnelles ne suppose point en effet un miracle perpétuel. On dit ici que non, parce que Dieu n'agirait suivant ce système que par des lois générales. Je l'accorde; mais, à mon avis, cela ne suffit pas pour lever les miracles : si Dieu en faisait continuellement, ils ne laisseraient pas d'être des miracles, en prenant ce mot non pas populairement pour une chose rare et merveilleuse, mais philosophiquement pour ce qui passe les forces des créatures. Il ne suffit pas de dire que Dieu a fait une loi générale; car, outre le décret, il faut encore un moyen naturel de l'exécuter; c'est-à-dire, il faut que ce qui se fait se puisse expliquer par la nature que Dieu donne aux choses. Les lois de la nature ne sont pas si arbitraires et si

indifférentes que plusieurs s'imaginent. Si Dieu décrétait, par exemple, que tous les corps auraient une tendance en ligne circulaire, et que les rayons des cercles seraient proportionnels aux grandeurs des corps, il faudrait dire qu'il y a un moyen d'exécuter cela par des lois plus simples, ou bien il faudra avouer que Dieu l'exécutera miraculeusement, ou du moins par des anges chargés exprès de ce soin, à peu près comme ceux qu'on donnait autrefois aux sphères célestes. Il en serait de même si quelqu'un disait que Dieu a donné au corps des gravités naturelles et primitives, par lesquelles chacun tendrait au centre de son globe, sans être poussé par d'autres corps; car, à mon avis, ce système aurait besoin d'un miracle perpétuel, ou du moins de l'assistance des anges.

La vertu interne et active, communiquée aux formes des corps, connaît-elle la suite d'actions qu'elle doit produire? Nullement; car nous savons par expérience que nous ignorons que nous aurons dans une heure telles ou telles perceptions. Je réponds que cette vertu, ou plutôt cette âme ou forme, ne les connaît pas distinctement, mais qu'elle les sent confusément. Il y a en chaque substance des traces de tout ce qui lui est arrivé et de tout ce qui lui arrivera. Mais cette multitude infinie de perceptions nous empêche de les distinguer, comme, lorsque j'entends un grand bruit confus de tout un peuple, je ne distingue point une voix de l'autre.

Il faudrait donc que les formes fussent dirigées par quelque principe externe dans la production de leurs actes; cela ne serait-il pas le Deus ex machina, *tout de même que dans le système de causes occasionnelles?* La réponse précédente fait cesser cette conséquence. Au contraire, l'état présent de chaque substance est une suite naturelle de son état précédent; mais il n'y a qu'une intelligence infinie qui puisse voir cette suite, car elle enveloppe l'univers dans les âmes aussi bien que dans chaque portion de la matière.

M. Bayle conclut par ces paroles : *Enfin, comme il suppose avec beaucoup de raison que toutes les âmes sont simples et indivisibles, on ne saurait comprendre qu'elles puissent être comparées à une pendule, c'est-à-dire que par leur constitution originale elles puissent diversifier leurs opérations, en se servant de l'activité spontanée qu'elles recevraient de leur créa-*

teur. On conçoit clairement qu'un être simple agira toujours uniformément, si aucune cause étrangère ne le détourne. S'il était composé de plusieurs pièces, comme une machine, il agirait diversement, parce que l'activité particulière de chaque pièce pourrait changer à tout moment le cours de celle des autres; mais dans une substance unique, où trouverez-vous la cause du changement d'opération? Je trouve que cette objection est digne de M. Bayle, et qu'elle est de celles qui méritent le plus d'être éclaircies. Mais aussi je crois que si je n'y avais point pourvu d'abord, mon système ne mériterait pas d'être examiné. Je n'ai comparé l'âme avec une pendule qu'à l'égard de l'exactitude réglée des changements, qui n'est même qu'imparfaite dans les meilleures horloges, mais qui est parfaite dans les ouvrages de Dieu; et on peut dire que l'âme est un automate immatériel des plus justes. Quand il est dit qu'un être simple agira toujours uniformément, il y a quelque distinction à faire : si *agir uniformément* est suivre perpétuellement une même loi d'ordre ou de continuation, comme dans un certain rang ou suite de nombres, j'avoue que de soi tout être simple, et même tout être composé agit uniformément; mais si *uniformément* veut dire semblablement, je ne l'accorde point. Pour expliquer la différence de ce sens par un exemple, un mouvement en ligne parabolique est uniforme dans le premier sens; mais il ne l'est pas dans le second, les portions de la ligne parabolique n'étant pas semblables entre elles comme celles de la ligne droite. Il est vrai, pour le dire en passant, qu'un corps simple laissé à soi ne décrit que des lignes droites, si on ne parle que du centre qui représente le mouvement de ce corps tout entier; mais puisqu'un corps simple et roide ayant reçu une fois une turbination, ou circulation à l'entour de son centre, la retient du même sens et avec la même vitesse, il s'ensuit qu'un corps laissé à soi peut décrire des lignes circulaires par ses points éloignés du centre, quand le centre est en repos, et même certaines *quadratrices*, quand ce centre est en mouvement, qui auront l'ordonnée, composée de la droite parcourue par le centre, et du sinus droit dont le verse est l'abscisse, l'aire étant à la circonférence comme cette droite est une droite donnée. Il faut considérer aussi que l'âme, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois : ce qui opère autant pour notre but

que si elle était composée de pièces comme une machine. Car chaque perception précédente a de l'influence sur les suivantes, conformément à une loi d'ordre qui est dans les perceptions comme dans les mouvements. Aussi la plupart des philosophes depuis plusieurs siècles, qui donnent des pensées aux âmes et aux anges, qu'ils croient destitués de tout corps, pour ne rien dire des intelligences d'Aristote, admettent un changement spontané dans un être simple. J'ajoute que les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même âme en même temps enveloppant une multitude véritablement infinie de petits sentiments indistinguables que la suite doit développer, il ne faut point s'étonner de la variété infinie de ce qui en doit résulter avec le temps. Tout cela n'est qu'une conséquence de la nature représentative de l'âme, qui doit exprimer ce qui se passe et même ce qui se passera dans son corps, et en quelque façon dans tous les autres, par la connexion ou correspondance de toutes les parties du monde. Il aurait peut-être suffi de dire que Dieu, ayant fait des atomes corporels, en pourrait bien avoir fait aussi d'immatériels qui représentent les premiers; mais on a cru qu'il serait bon de s'étendre un peu davantage.

Au reste, j'ai lu avec plaisir ce que M. Bayle dit dans l'article de Zénon. Il pourra peut-être s'apercevoir que ce qu'on en peut tirer s'accorde mieux avec mon système qu'avec tout autre; car ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite réglée des phénomènes et perceptions. Aussi tant les académiciens et sceptiques que ceux qui leur ont voulu répondre ne semblent s'être embarrassés principalement que parce qu'ils cherchaient une plus grande réalité dans les choses sensibles hors de nous que celle de phénomènes réglés. Nous concevons l'*étendue* en concevant un ordre dans les coexistences; mais nous ne devons pas la concevoir, non plus que l'espace, à la façon d'une substance. C'est comme le *temps*, qui ne présente à l'esprit qu'un ordre dans les changements. Et quant au mouvement, ce qu'il y a de réel est la force ou la puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'état présent qui porte avec soi un changement pour l'avenir. Le reste n'est que phénomènes et rapports. La considération de ce système fait voir aussi que, lorsqu'on entre dans le fond des choses, on remarque plus de raison qu'on ne croyait dans la plupart des sectes des philosophes. Le

peu de réalité substantielle des choses sensibles des sceptiques ; la réduction de tout aux harmonies, ou nombres, idées et perceptions des pythagoristes et platoniciens ; l'un et même un tout de Parménide et de Plotin, sans aucun spinosisme ; la connexion stoïcienne, compatible avec la spontanéité des autres ; la philosophie vitale des cabalistes et hermétiques qui mettent du sentiment partout ; les formes et entéléchies d'Aristote et des scolastiques ; et cependant l'explication mécanique de tous les phénomènes particuliers, selon Démocrite et les modernes, etc., se trouvent réunis comme dans un centre de perspective, d'où l'objet, embrouillé en regardant de tout autre endroit, fait voir sa régularité et la convenance de ses parties : on a manqué par un esprit de secte, en se bornant par la réjection des autres. Les philosophes formalistes blâment les matériels ou corpusculaires, et *vice versâ*. On donne mal des limites à la division et subtilité aussi bien qu'à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on met des atomes et du vide, lorsqu'on se figure certains premiers éléments, tels même que les cartésiens, au lieu des véritables unités, et lorsqu'on ne reconnaît pas l'infini en tout, et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit, jointe à la tendance de chacun à se développer dans un ordre parfait ; ce qui est le plus admirable et le plus bel effet du souverain principe, dont la sagesse ne laisserait rien à désirer de meilleur à ceux qui en pourraient entendre l'économie.

TABLE.

34

LIVRE TROISIÈME.

DES MOTS.

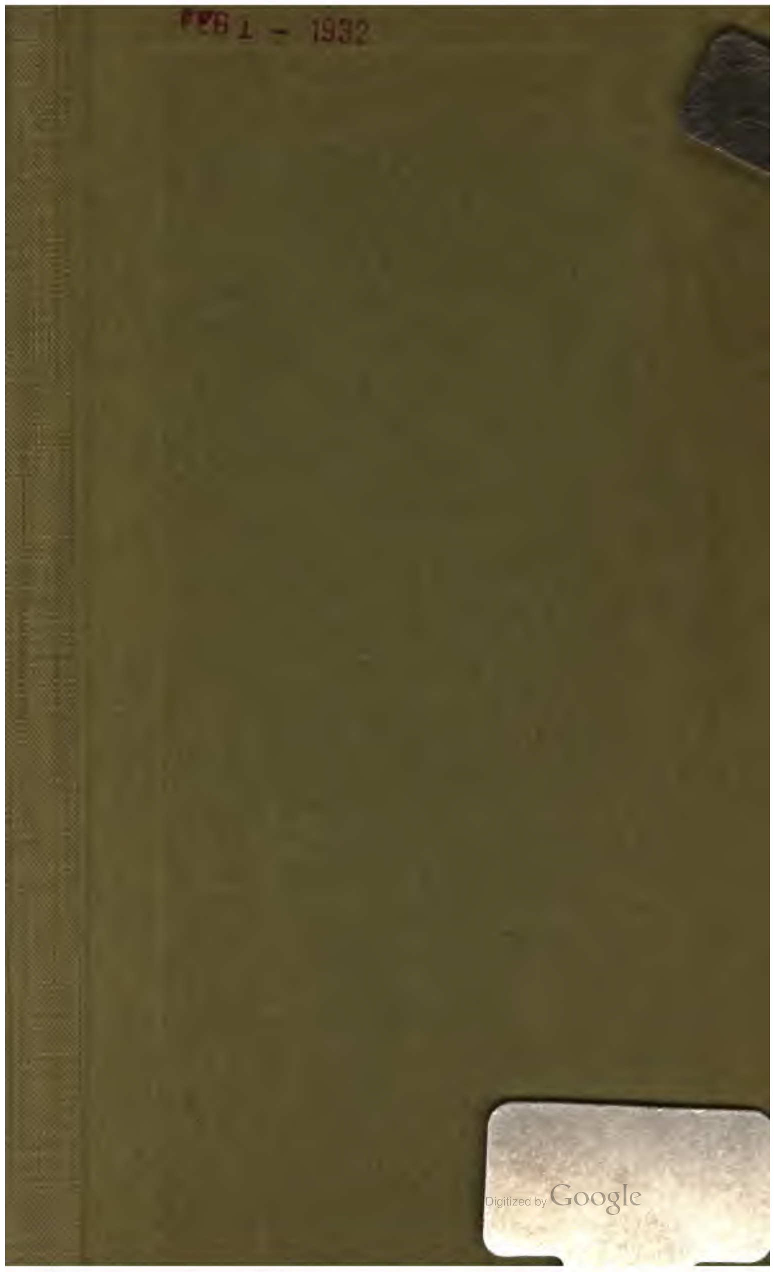
LIVRE QUATRIÈME.

DE LA CONNAISSANCE.

Poitiers. — Imprimerie de A. Dupré, successeur de Saurin frères.






FEB 1 - 1932
Digitized by Google